Supplément à la « Vie Spirituelle »

Décembre 1939

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Ascèse et mystique au temps des Pères

Unissant la clarté française à l'érudition germanique, le manuel des RR. PP. Marcel Viller et Karl Rahner, S. J. [1], rendra les plus grands services. Pour le plan d'ensemble et la substance même du texte, c'est une refonte de l'excellent petit livre du P. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (Paris, 1930). Mais le collaborateur allemand y a ajouté une bibliographie très soignée, concernant soit l'ensemble de la matière (pp. 2-10), soit l'objet de chaque chapitre [2]; en outre, addition

1. *Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriss.* In-8 338 pp., Freiburg i. Br., 1939, Herder. RM 7.80 (toile 9.20). Je citerai cet ouvrage au moyen de l'abréviation *AM*.

2. Nulle bibliographie ne peut être complète : je me permets donc de suggérer ici quelques additions. P. 2, n° 2, § b : P. de Labriolle, *Histoire de la Littérature latine chrétienne* [2], Paris, 1924. — P. 3, n° 5, § a : R. Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen* [3], Berlin-Leipzig, 1927. — P. 11 : W. Bousset, *Kyrios Christos* [3], Göttingen, 1926. — P. 84, n° 1 (Quellen), § b : R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius* (Sitz. Ber. Heidelberger Ak. Wiss., 1914, 8 Abh.) et mon compte rendu de Jamblique, *Vit. Pyth.* (éd. Deubner), dans la *Rev. Études Grecques*, 1937, pp. 470 ss. — P. 219, n° 6 (εἰκών et ὁμοίωσις) chez Diadoque de Photicé) : *V. S.*, 1939, pp. [94]-[99]. — P. 232, n° 16 (traductions du

non moins précieuse, il a multiplié au bas du texte les références aux écrits mêmes des anciens et aux monographies modernes, jusqu'aux études les plus récentes : pareille méthode est la condition première du bon travail, et l'on ne saurait assez remercier le P. Rahner pour un tel effort de précision.

Cet ouvrage n'est ni une simple nomenclature de noms et de titres, ni un exposé systématique des divers courants de la spiritualité chrétienne jusqu'au VII[e] siècle. Quelque intérêt qu'eût offert une synthèse ainsi composée, il faut reconnaître que le temps n'en est pas venu encore. C'est à peine si l'on commence seulement à discerner le poids et l'influence de certains auteurs [3], à décider de l'attribution de tel ou tel écrit [4], à posséder une édition critique même de textes importants [5]. Les auteurs ont donc pris le parti très sage de grouper la matière sous divers chefs qui se délimitent aisément, et

Pseudo-Denys en Occident) : G. Théry, *Études Dionysiennes*, Paris, 1932. — P. 236, n° 36 (référence au texte de Proclus) : *Catal. Man. Alchim. Grecs*, VI (Bruxelles, 1928), pp. 148 ss. — P. 248, § d : J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, 1933. — Sur la différence entre θεὸν γενέσθαι et θεοῦ γ. (p. 230, n. 53), voir déjà l'article précité de la *R.E.G.*, pp. 490-492.

3. Ainsi les belles recherches de Reitzenstein (*Hist. Monach. et Hist. Lausiaca*, Göttingen, 1916), et de Bousset (*Apophthegmata, ibid*, 1923) sur Évagre le Pontique, suscitées par l'édition de Frankenberg (Berlin, 1912), n'ont-elles été poursuivies que tout récemment (depuis 1930) par J. Muyldermans, M. Viller, J. Hausherr. Cf. *AM*, pp. 97-99.

4. Cf. le problème des écrits attribués à saint Nil d'Ancyre, *AM*, pp. 166-174; le problème des homélies attribuées à Macaire d'Égypte, *AM*, pp. 217-218 (bibliogr.) et 226-228; les collections d'*Apophthegmata*, *AM*, p. 177; les écrits ascétiques de saint Basile, *AM*, pp. 124-125; l'attribution de l'*Hypotypose* de Grégoire de Nysse au Pseudo-Macaire, *AM*, p. 135 et n. 9.

5. L'édition du Pseudo-Denys, annoncée dans la collection Budé, se fait toujours attendre. Pour Athanase et Grégoire de Nysse, les bonnes éditions critiques d'Opitz et de Jaeger progressent lentement.

dont la suite correspond à peu près à l'ordre chronologique. Ainsi le Nouveau Testament et les Pères Apostoliques (ch. I), le martyre (ch. II) et la virginité (ch. III) mènent-ils à la fin du II^e^ siècle; la piété intellectualiste de Clément et d'Origène (ch. IV) couvre le III^e^ siècle; la spiritualité monastique en Égypte (ch. V), en Palestine-Sinaï (ch. VII) et en Occident (ch. VIII), c'est-à-dire de saint Antoine (né vers 250) à saint Benoît (mort vers 547), résume les tendances d'une période de trois siècles (IV^e^-VI^e^ s.) durant laquelle les moines furent, par excellence, les modèles et les maîtres de la vie intérieure, et le chapitre VI sur les Cappadociens (IV^e^ s.) ne rompt pas ce long exposé, puisque Basile et les deux Grégoire furent tous trois des moines avant de soutenir la charge de l'épiscopat; deux chapitres sur les mystiques grecs du V^e^ au VII^e^ siècle (ch. IX) et sur Augustin et Grégoire le Grand (ch. X) complètent cette description ensemble doctrinale et chronologique : de part et d'autre, c'est la vie monacale ou, à son exemple, la vie canoniale qui a formé Diadoque, l'auteur des *Areopagitica*, Maxime ou les deux Latins; le chapitre XI revient en arrière pour nous dire les conceptions de la vie parfaite dans le monde (saint Jean Chrysostome); enfin le chapitre XII et dernier signale quelques manifestations particulières de la piété chrétienne durant cette période de sept siècles : commentaires du *Pater*, dévotion à la Croix, au Nom de Jésus, à la Sainte Vierge, culte des reliques, exercices du Carême.

*
* *

La perfection chrétienne est fondée sur la charité. Cet amour de charité n'est pas un sentiment, mais la volonté ferme et constante d'adhérer totalement, dans ses pensées, ses paroles et ses actes, au vouloir de Dieu : un

tel amour doit donc se prouver par des œuvres, c'est la manière même dont on vit qui témoigne si l'on est mû ou non par l'amour de Dieu.

Dans cet effort pour s'accorder à Dieu, l'homme n'agit pas seul. Il lui a été donné un parfait modèle dans la vie et la mort du Fils de Dieu; il lui a été donné un principe surnaturel d'action dans la participation à la vie divine de cet Homme-Dieu. Jésus-Christ est donc la cause originelle, le milieu et le terme de la perfection chrétienne. Imiter Jésus-Christ est non pas seulement le meilleur moyen, mais le seul, de parvenir à Dieu : et cette imitation de Jésus-Christ n'est possible, à son tour, que si l'on vit de Jésus-Christ. Vivre comme Jésus, parce qu'on vit de Jésus, telle est, en définitive, la marque propre et distinctive de la perfection chrétienne.

Or Jésus n'a pas vécu ici-bas comme un moine : s'il n'a pas été du monde, il a été dans le monde. Jésus n'a été ni un pur contemplatif, ni un pur actif. S'il a été contemplatif, bien sûr, et même doué par essence d'une contemplation sans arrêt infiniment supérieure au plus sublime charisme que puisse concevoir un homme, il n'a pas fait de la contemplation sa fin. Davantage, on peut même dire que le seul fait de l'Incarnation, de la *Kénose* du Fils éternel en un corps d'homme atteste que la venue sur terre du Verbe divin n'a pas pour fin première et principale la contemplation. Jésus contemplait mieux au ciel, avant d'être limité, comme il faut bien croire qu'il le fut, par une enveloppe corporelle. Cela est vrai *a fortiori* de la jouissance de Dieu. Si la vraie fin de Jésus sur la terre devait être d'y jouir continuellement de la vue de son Père, pourquoi s'anéantir en un état dont on doit reconnaître, de toute manière, qu'il n'a rien pu ajouter à cette vision elle-même ? La vraie fin de l'Incarnation est le salut des hommes. Telle est

l'intention divine que représente, ici-bas, la personne de Jésus-Christ. C'est à cette fin qu'il s'est employé, qu'il a épuisé toutes ses forces et la dernière goutte de son sang. C'est en travaillant à ce salut, durant sa vie et par sa mort, qu'il a manifesté l'accord de son vouloir avec le plan du Père, et, par suite, son amour de Dieu.

Tel maître, tels disciples. Si la vie chrétienne consiste dans l'imitation de Jésus par la mise en œuvre de la grâce puisée en Jésus, cette vie comportera trois caractères : l'accord avec la volonté du Père : tout chrétien doit avoir pour fin première et principale, à l'exemple de Jésus même, le salut des hommes — non pas seulement son salut propre, mais celui de tous ;

la référence constante à ce plan divin : ceci implique l'habitude de la prière qui explicite cette référence, et de l'ascèse qui, purifiant les mouvements du cœur, rectifie sans cesse l'intention ;

l'acceptation amoureuse de la souffrance pour le salut du monde en union avec Jésus.

Plus ferme et plus intense est l'intention première qui nous accorde au plan divin, plus habituelle notre référence à ce plan, plus nombreuses et plus complètement rectifiées les œuvres par lesquelles nous y collaborons, plus héroïque la patience qui nous identifie à Jésus Sauveur sur la Croix, plus aussi se manifeste la sincérité de notre amour de Dieu, partant la qualité de notre perfection.

A la limite, quand cette charité désintéressée inspire toutes les pensées et tous les actes, quand cette identification à Jésus conduit au même sacrifice, l'imitation du Maître est achevée : c'est le sommet de l'amour, par le martyre.

Tels apparaissent, à l'origine, les caractères spécifiques de la perfection chrétienne, celle qu'enseigne le

Nouveau Testament — singulièrement les écrits de saint Paul —, et qu'ont visé à atteindre les premiers Pères, un Ignace, un Irénée, un Polycarpe, tant de martyrs. Dans une telle manière de voir, il n'est pas question de vie contemplative et de vie active, d'union de l'intellect de l'homme au νοῦς divin, d'ἀπάθεια, de retraite parmi des sables désertiques. Les chrétiens vivent en commun; ils se servent les uns les autres, et ce service même leur paraît être le moyen le plus authentique de servir Dieu. Cet amour du prochain est certainement le trait le plus spécifique des chrétientés primitives. C'est la vue d'une si tendre charité, couronnée par le martyre, qui brisa le cœur des païens et les gagna au christianisme.

Coopérer au plan de Dieu, donc travailler au salut des hommes : si telle était la vraie fin du chrétien, on conçoit aisément que la notion de sacrifice — à l'imitation du sacrifice de Jésus — ait dominé toute la spiritualité des premiers âges chrétiens. Il en est résulté une notion proprement chrétienne de l'ascèse qu'il importe de mettre en lumière. Le phénomène même de l'ascèse n'était nullement inconnu aux païens. Sans parler de l'éducation des enfants qui, en Grèce ou à Rome, était rude, l'ascèse proprement dite existait au moins sous deux aspects, dans la palestre pour la formation des athlètes, dans les écoles philosophiques pour la préparation à la sagesse. Cette seconde forme d'ascèse se diversifiait à son tour selon l'esprit particulier de telle ou telle école. Pour le pythagoricien ou le disciple de Platon qui visait à la contemplation de l'Un ou de l'Être par l'intellect humain, l'ascèse était surtout moyen de purification. C'est là, dans un tel système, une nécessité si naturelle qu'on retrouve pareil emploi de l'ascèse en toute méthode de vie contemplative, quelle qu'en

soit l'inspiration. Sur ce point, qu'il s'agisse de la discipline du corps, du cœur ou de l'intellect lui-même, le christianisme n'a rien inventé : un Clément, un Origène, un Évagrius, un Diadoque de Photicé n'avaient qu'à s'approprier une tradition séculaire. Pour le cynique ou le stoïcien, avec des nuances diverses, l'ascèse devait aboutir à la pleine liberté, à la pleine autonomie du sage, par la mort de la sensibilité (ἀπάθεια) : le sage devient un être indifférent à tous les événements qui l'affectent; il se suffit à lui-même. Bien différente est l'ascèse chrétienne. Elle n'est point insensibilité : Jésus a pleuré sur le fils de la veuve, devant le tombeau de Lazare ou le spectacle de Jérusalem. Elle n'est pas non plus un moyen purement naturel, un exercice de l'homme seul en vue de se préparer à une vie plus haute, la contemplation. Par elle-même déjà, elle est un exercice d'amour, un sacrifice perpétuel en union avec la passion du Christ, et dont l'effet prolonge la vertu salvatrice de l'oblation de Jésus. *Nudum Christum nudus sequere* (saint Jérôme, cité *AM*, p. 297 n. 19). Ainsi pénétrée de charité peut-elle être considérée comme de l'ordre de la fin. S'il n'est pas d'acte de Jésus qui ait mieux manifesté l'accord du Fils avec la volonté du Père, et donc l'amour que le Fils porte au Père, que le sacrifice de la Croix, le long martyre de la virginité et de l'ascèse, dès lors qu'il continue le martyre de Jésus et consomme l'identification du chrétien à Jésus, est la plus haute preuve d'amour qu'un chrétien puisse donner de sa charité envers Dieu. Car aimer Dieu, ce n'est pas, d'abord et principalement, chercher à connaître l'Être divin et parvenir à cette connaissance, mais s'unir au vouloir de Dieu et accomplir le plan divin.

C'est ce principe fondamental qui explique le vrai

sens du mouvement monastique. Du jour où, après la paix de Constantin, le monde jusqu'alors païen, suivant l'exemple de l'Empereur, se tourna vers la religion nouvelle, le monde envahit l'Église, et, par suite, l'esprit du monde, qui est de facilité, risqua de l'emporter sur l'esprit du christianisme. Tant que sévissaient les persécutions, le chrétien devait vivre dans le monde avec la pensée constante qu'il pouvait être appelé, tout soudain, au sacrifice suprême. Il lui fallait, dès lors, se tenir prêt. Et cet état d'alerte perpétuelle l'obligeait, pour ainsi dire, à tendre à la perfection par l'exercice amoureux de l'ascèse. Il était, dans le monde, comme hors du monde. Mais quand, en se convertissant, loin d'encourir un péril, on s'assurait, au contraire, la faveur du prince, voyait s'ouvrir les carrières et affluer les honneurs, ceux des chrétiens qu'animait le désir de vivre intégralement leur foi devaient être conduits à se séparer du monde pour mener dans la solitude une vie de sacrifice et d'amour. Il n'était point besoin, jadis, de quitter le monde puisque les lois mêmes forçaient à s'y sentir étranger. Maintenant la situation était complètement renversée : c'est le païen qui risquait de se voir mis hors la loi. Une vie de sacrifice était-elle encore possible à qui demeurait dans le monde? L'idée de perfection et l'idée de solitude en venaient tout naturellement à se confondre. Pour saint Basile, virginité et ascèse sont presque les conditions *sine qua non* de l'entrée au ciel : être chrétien et être moine, c'est, à ses yeux, même chose (cf. *AM*, p. 126 et n. 16-17).

L'usage s'est introduit (nous montrerons comment) de désigner cette vie séparée du monde sous le nom de vie *contemplative*, par opposition à la vie *active* qui désignerait celle des chrétiens dans le monde. Cette

distinction n'est pas issue du christianisme même. Il n'en est nulle trace ni dans le Nouveau Testament, ni chez les premiers Pères. Elle est d'origine philosophique et païenne. Et elle risque d'induire en une double erreur.

D'une part, elle donne à croire que la fin première du moine est d'atteindre à la contemplation, au sens technique (vue immédiate : θεωρία) de l'Être divin. La connaissance aurait ainsi le primat sur la charité : c'est revenir à une conception païenne, dont j'ai montré ailleurs les risques, et qui n'a point de rapport avec le christianisme primitif. La vraie tradition chrétienne est excellemment formulée, ici encore, par saint Basile (avec lequel saint Benoît concorde trait pour trait) : « Être saint signifie être totalement dévoué au vrai Dieu, sans interruption, à tout moment, par un vouloir brûlant d'amour de lui complaire (*Reg. brev. tract.* 53 = *AM*, p. 126 n. 18). « La seule fin de la vie humaine est la gloire de Dieu » (*Reg. fus. tract.* 20 n 2 = *AM*, p. 126 n. 20). « Une foi sincère et la vie selon l'Évangile, voilà ce qui fait le parfait homme de Dieu » (*Reg. brev. tract., procem.* = *AM*, p. 126 n. 21). D'un mot, la perfection de la vie chrétienne, c'est la perfection de la charité, et la charité parfaite est dans le total accord de notre vouloir au vouloir divin.

D'autre part, les dénominations susdites semblent impliquer que la vie du chrétien dans le monde (vie active) est nécessairement inférieure (ainsi le veut toute la tradition païenne dont cette division s'inspire) à la vie du moine, en sorte qu'il y aurait, par le seul fait de l'*état de vie*, deux catégories principielles de chrétiens, les uns appelés à la perfection, les autres non. Or, c'est là une notion fausse. Tous sont appelés à la

perfection puisque tous sont invités au royaume, qui ne s'ouvre que pour les parfaits. Et la perfection ne s'obtient, dans le monde ou hors du monde, que par le même moyen qui est la perfection de la charité, ce qui implique nécessairement une vie de dévouement total à Dieu, donc de sacrifice. Maintenant, il est clair qu'une telle vie est plus facile si l'on commence par sacrifier les biens du monde, rang et fortune (pauvreté), et les joies, même légitimes, de l'amour sensible (chasteté); si, en outre, on se met, par l'obéissance, dans une telle condition qu'on ne soit plus un seul moment le maître de son vouloir propre. Voilà la vraie différence entre la vie *acosmique* et la vie *encosmique*. Le but est toujours le même, pareil aussi le moyen. Mais il y a plus de facilité à gagner le but dans un état que dans l'autre. En sorte qu'il ne s'agit nullement de contemplation *ou* d'action : car, d'une part, contemplation, pour le moine, ne peut signifier normalement que prière (cf. Cassien : *AM*, p. 250 et n. 34), et la prière est un labeur qui s'ajoute aux autres labeurs, à cet *agir* perpétuel qu'est l'ascèse pénétrée d'amour; et, d'autre part, puisque l'*encosmique* est appelé à la même fin, par les mêmes moyens, comment y parviendrait-il sans prière? Il s'agit, pour l'un et l'autre, de contemplation *et* d'action, avec la seule différence que cette vie mixte se mène, en principe, avec plus de chances de succès quand le chrétien s'est lié (ou libéré) par les trois vœux.

Telle est, à mon sens, la vraie spiritualité chrétienne, spécifiquement chrétienne. On en suit le mouvement continu des origines au VII^e^ siècle. Les témoins de cette tradition ne manquent pas de poids : évangélistes et apôtres, Pères apostoliques (Ignace et Irénée), martyrs; tous les grands moines fondateurs, Antoine,

Pakhôme, héros des *Apophthegmata*; Basile, Jean Chrysostome; Jérôme, Cassien; Benoît. Si, parmi eux, certains parlent, selon l'usage, de vie contemplative et active, ce qu'ils entendent par vie contemplative est essentiellement le πόνος du chrétien, le συμπονεῖν τῷ Χριστῷ, c'est-à-dire le labeur amoureux de l'ascèse en union avec Jésus en Croix, et non pas une vue immédiate de la divinité. Aussi bien, par la profession monastique[6], le chrétien qui veut prendre les moyens les plus favorables à la perfection exigée de tous ne s'engage-t-il pas à connaître Dieu d'une connaissance immédiate, mais à renoncer au monde (ἀποταγή) pour suivre le Christ (ὁμολογία), c'est-à-dire se sacrifier avec Lui. Et il est clair, d'autre part, qu'à identifier perfection et contemplation (= vue de Dieu) on aboutit à d'inextricables difficultés : car si être parfait équivaut à voir Dieu dès ici-bas, et s'il faut bien reconnaître, avec Grégoire de Rome, que tous ne sont pas capables d'une telle vue (cf. *AM*, p. 275)[7], il faudra donc admettre aussi que tous ne sont pas capables de perfection. Or, s'ils en sont incapables, Dieu n'a pu les y appeler. Que devient alors le précepte de Jésus : « Soyez tous parfaits, comme mon Père est parfait » ?

*
* *

Parallèlement à cette tradition spécifiquement chrétienne, on voit courir, à partir du III[e] siècle, une autre tradition où ce qui vient de Jésus se mêle à un élément de sagesse païenne, et parfois s'y laisse absor-

6. Certainement en usage, pour les moines, dès le IV[e] siècle; pour les vierges, peut-être dès le III[e] : cf. *AM*, index, s. v. *Gelübde*.

7. Laquelle, au surplus, est une grâce : cf. *infra*, n. 13.

ber. L'origine de ce mouvement est tout à fait perceptible : c'est l'école alexandrine, Clément et Origène. Et les maillons de la chaîne se décèlent aisément : ce sont tous les doctrinaires de la contemplation en Orient, Évagrius, Grégoire de Nysse, Diadoque de Photicé, le Pseudo-Denys; en Occident, Augustin et (dans la mesure où il suit Augustin) Grégoire le Grand.

Cette spiritualité[8] sans doute n'est pas antichrétienne, et il serait assurément excessif de l'opposer à la tradition spécifiquement chrétienne que nous esquissions ci-dessus. Elle doit même être dite chrétienne, dans la mesure où toute sagesse, non chrétienne quant à l'origine, une fois adoptée et ainsi régénérée par des docteurs chrétiens, peut servir de cadre à une authentique piété chrétienne : et dans ce sens, on ne fera pas difficulté de reconnaître que le platonisme ou néoplatonisme d'Alexandrie ou d'Athènes s'offrait comme un vase particulièrement propre à recevoir un contenu chrétien. Il n'en est pas moins vrai que, dans ses origines et sa structure, cette piété est indépendante du christianisme, qu'elle a servi de cadre à une mystique naturelle en dehors du christianisme, et qu'à l'inverse il peut exister — comme il a de fait existé — une piété purement chrétienne qui n'a que faire d'une telle philosophie humaine.

Les principaux traits de la spiritualité philosophique[9] sont les suivants. C'est (*a*) une mystique, (*b*) intellectualiste ou superintellectualiste, (*c*) conduisant à

8. Dont nous ne considérons ici que le cadre et le contenu doctrinal. Nous ne prétendons pas pénétrer dans les cœurs. Qu'on ne nous fasse pas dire que Clément, etc., sont à nos yeux des païens. Ce qui reste vrai — démontrable et en partie démontré par les textes — c'est que l'affabulation de leur méthode emprunte à la sagesse grecque.

9. C'est ainsi que nous la définirons pour faire court.

un genre de vie exclusivement contemplatif qui ne laisse plus nulle place pour l'action, celle-ci fût-elle inspirée par l'amour[10].

a) C'est une mystique. Être parfait équivaut à contempler; et contempler, c'est voir Dieu d'une vue immédiate. — Pour Clément, « la perfection consiste dans la vue de Dieu et l'assimilation à Dieu » (non plus au Christ!). « La pensée, par l'exercice, devient pensée en repos; l'intellect en repos, par une union que rien ne peut briser, se mêle à l'essence de l'Être contemplé et devient une vue statique, une vivante substance. » La fin du chrétien est (dès ici-bas) de connaître Dieu par la vue (*AM*, pp. 64 et n. 8, 65 et 66 n. 12, 67 et n. 21). — Pour Évagrius, tout doit tendre à la connaissance de gnose et le sommet de celle-ci est la vue de la Sainte Trinité. Cette vue est la perfection et le plus haut degré de la vie spirituelle. L'ascèse ne consiste qu'à écartèr les obstacles qui empêchent la connaissance : elle est dès lors une purification de l'âme. La charité sans doute ouvre la porte à la vie gnostique, mais elle demeure en arrière de la gnose même de Dieu, ou théologie, qui constitue la béatitude suprême (*AM*, pp. 101-102 et ss.). — Pour saint Augustin, la plus haute cime qu'un homme puisse atteindre est « la sagesse (sapientia), c'est-à-dire la vue de la vérité, vue où l'homme tout entier se repose et par laquelle il obtient la similitude avec Dieu ». Parvenir à la sagesse ou à la contemplation, voir Dieu, jouir de la Vérité inébranlable, immuable, toute excellente, saisir la lumière inaltérable de la Vérité, ce sont là, chez le docteur latin, expressions équivalentes (*AM*, p. 257 et n. 42). — Pour Grégoire le Grand, atteindre

10. On pourrait sans doute mettre en relief d'autres aspects : ceux-ci nous paraissent les plus essentiels.

au sommet de la perfection est identiquement la même chose que « gravir la cime de la contemplation ». Or l'esprit parvient à ce plus haut degré quand, après s'être recueilli et s'être vu lui-même ainsi recueilli, il s'élève au-dessus de soi et, dans son élan, va se perdre en la vue du Dieu invisible (*AM*, p. 272 et n. 28, 271 et n. 33).

b) Cette mystique est intellectualiste ou super-intellectualiste. Ici encore, pour comprendre ce fait, il faut recourir à la sagesse païenne : de même que c'est le concept platonicien de θεωρία qui éclaire la notion philosophico-chrétienne de contemplation (vue immédiate), de même est-ce le concept platonicien de νοῦς ou le concept plotinien[11] de συναφή hypernoétique qui fait comprendre le caractère de la « sagesse » chrétienne. En effet, dans toute la tradition grecque issue de Platon, le νοῦς est organe de vision et l'objet propre de cette saisie intuitive est l'Être même : chez Platon les Idées et le Beau-Bien-Un supérieur aux Idées et source des Idées[12]. Quoi qu'il en soit du bien-fondé de cette doctrine, il faut en reconnaître, historiquement, l'extrême importance si l'on veut entendre la « spiritualité philosophique » du christianisme. Car tous les mystiques intellectualistes, de Clément à Augustin, raisonnent d'après ces prémisses.

La gnose est une vue de l'intellect, vue supérieure à la foi, dont ne jouit qu'un petit nombre de privilégiés après une longue préparation non pas seulement morale, mais intellectuelle. Cette préparation se fait

11. Je dis plotinien pour simplifier : mais il y a des amorces de cette « vue » superintellectuelle chez Philon, Hermès Trismégiste, Numénius, etc... Ce point spécial voudrait une étude.

12. Cf. *Contemplation et Vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936.

par degrés. L'ascèse du corps, du cœur et de l'esprit purifie le sujet de tout obstacle. Cette ascèse est mue sans doute par l'amour, car c'est bien l'amour de l'objet à connaître qui donne le courage d'accomplir les sacrifices de la montée. Mais cet amour dès lors est moyen, non plus fin : on aime en vue de connaître. La connaissance est le terme. Et puisque l'être humain a toujours tendance à jouir, il y a danger que cet amour ne soit plus vraiment désintéressé. Dans la piété spécifiquement chrétienne, on se sacrifiait par pur amour et ce sacrifice d'amour était lui-même une fin; on se sacrifiait dans la foi nue, sans prétendre à voir ici-bas Celui pour lequel on s'offrait; et la seule récompense de cette oblation était la certitude qu'on avait par la foi de plaire à Dieu, d'accomplir son vouloir, de coopérer à son plan en imitant son divin Fils. Maintenant, l'objet aimé devient source de jouissance; dès ici-bas, on veut le voir, jouir de sa présence; les sacrifices de la montée ne sont acceptés que comme la condition inévitable pour atteindre à la vision béatifiante. N'est-il pas à craindre que l'amour de soi ne prenne ici trop de place? La mystique de la connaissance fleure l'hédonisme.

Maintenant, en quoi consiste au juste la vision intellectuelle? Disciple de Clément et d'Origène, Evagrius est sur ce point très précis (cf. *AM*, p. 102 ss). La connaissance intuitive de Dieu, terme de la vie spirituelle, n'est pas une réflexion discursive. Il faut se purifier non seulement de toute passion, mais de toute pensée, non pas seulement des pensées que fait naître le désir ou qui l'excitent, mais même des pensées pures; on atteint alors à la vue de l'incorporel, du spirituel; mais l'esprit doit dépasser encore ce stade et se trouver dans un état de nudité totale (γυμνός), de pureté abso-

lue. Alors, s'il plaît à Dieu d'accorder cette grâce[13], la lumière de la Sainte Trinité vient luire dans l'esprit. L'homme voit cette lumière, il voit Dieu, la nature même de Dieu. Cependant, comme Dieu est l'Être absolument simple et indivisible, qui ne peut être ni perçu ni défini, cette Lumière est sans forme. Tant qu'il reste donc dans l'esprit quelque concept défini, même une pensée pure, ce n'est pas Dieu qu'on voit. Pour rencontrer l'absolument simple, l'indéfini, l'esprit doit être entièrement simplifié, il doit avoir dépassé toute connaissance d'un objet particulier. Dès lors, cette plongée dans l'infini devient une plongée dans la nuit, une « ignorance infinie ». Cette doctrine de l'ignorance infinie, de la nuée divine, se retrouve, sous des dénominations diverses, chez tous les mystiques philosophes, païens et chrétiens : Platon, les hermétistes, Plotin (et son école), Origène, Evagrius, Grégoire de Nysse ou le Pseudo-Denys[14]. La seule différence que je remarque entre eux est la suivante. Chez les uns, l'inconnaissance résulte seulement de l'exclusion de toute connaissance définie; Dieu n'en reste pas moins Lumière et le νοῦς demeure le lieu propre où cette lumière vient jaillir. En sorte qu'il n'est pas question pour l'homme de sortir de son νοῦς; si obscure soit-elle, la vision est bien intellectuelle : elle est le terme,

13. *AM*, p. 103 et nos 25-27; déjà Clément, *ib.*, p. 68 et nos 25-26. Cette idée de grâce n'est pas spécifiquement chrétienne : pour Platon et Plotin, cf. *V. S.*, 1er février 1939, Suppl., pp. [69]-[71]; pour l'hermétisme, *Harvard Th. Rev.*, 1938, p. 1, n. 4; pour Philon et Proclus, *AM*, p. 68, n. 26.

14. Cette communauté de doctrine s'explique aisément, dès là que Dieu, objet de l'ultime connaissance, est, par essence, supérieur à toute forme, donc non formable, non concevable, « indéfini »; dès là aussi que l'intellect doit se vider de tout contenu, être absolument sans pensée. Que reste-t-il alors pour l'objet connaissable que d'être une sorte de nuée ou de nuit, pour le sujet connaissant, un sommeil (*AM*, p. 142, n. 44) ou une ignorance ?

mais ne dépasse pas le terme, de la capacité du νοῦς (*AM*, pp. 105-106). Chez les autres, au contraire, la rencontre avec Dieu ne se produit que dans l'extase (au sens propre). C'est un contact inconnaissable au-dessus du νοῦς (ἄγνωστος ... ὑπὲρ νοῦν ... συναφή), une fusion unitive au-delà de l'activité du νοῦς (ὑπὲρ νόησιν ἕνωσις : Pseudo-Denys, *AM*, p. 237 n. 41 et 42). Il faut donc que l'intellect se dépasse lui-même, sorte de lui-même : quel est au juste, alors, le sujet de l'appréhension dernière, quel le mode de cette appréhension, comment le dire? On ne peut plus parler que d'un sentiment de présence (αἴσθησις τῆς παρουσίας : Grégoire de Nysse, *AM*, p. 142 n. 43), et c'est par un progrès naturel et comme nécessaire que tous les mouvements de la vie spirituelle en viendront à être traduits en termes d'expérience (ainsi chez les Messaliens, cf. F. Dörr, *Diadochus von Photike u. die Messalianer*, Freib. i. Br., 1937, pp. 48-52; cf. *ibid.* pour les sages réserves de Diadoque de Photicé. Voir aussi *AM*, p. 222 ss.).

Il vaut la peine de presser plus avant les ressorts psychologiques de cette expérience. Qu'il puisse, oui ou non, être « vu », on m'accordera sans peine qu'en fait, dans la vie ordinaire du chrétien, même vertueux, même saint, Dieu n'est pas vu. Comment donc produire cette vision? Selon les prémisses mêmes de la spiritualité philosophique, la préparation ne consistera pas dans l'exercice de la charité, même héroïque; elle est d'ordre dialectique, on se meut sur le plan de la connaissance. Or, l'objet connaissable est indéfini : on ne l'atteint que si l'on fait en soi le vide. Supposons donc achevé cet exercice : au terme, l'âme ne doit plus, ne peut plus, rencontrer qu'elle-même [15].

15. Admettons ici que cette saisie directe de l'âme par l'âme est possible : aussi bien, sans ce postulat, tout l'édifice croule.

Or, selon la tradition néoplatonicienne, et très particulièrement chez Porphyre, c'est dans ce contact de l'âme avec son essence toute pure que l'âme rencontre Dieu, voit Dieu. Peut-il d'ailleurs en être autrement ? Si la saisie de Dieu est un phénomène normal qui ne dépasse point les capacités de l'intellect humain, si, d'autre part, l'objet connaissable étant indéfini, on ne le peut saisir qu'en excluant de l'intellect toute représentation particulière, toute forme, il faut bien qu'au terme de ce dépouillement le vide absolu de l'âme s'identifie avec Dieu, que l'âme, en ne saisissant plus qu'elle-même et sa pure essence, saisisse Dieu. C'est donc une nécessité pareille qui conduit les mystiques philosophes, païens ou chrétiens, à la même conclusion : l'âme voit Dieu en se voyant. L'affabulation pourra varier : pour Grégoire de Nysse, Dieu est vu dans l'âme pure (vide) comme dans un miroir (*AM*, pp. 136-140 : sur les rapports avec Plotin, pp. 139-140); pour Evagrius, quand la lumière de la Sainte Trinité jaillit dans l'esprit purifié, cet esprit se voit lui-même : appréhender cette lumière et s'appréhender soi-même sont deux aspects d'une seule et même expérience (*AM*, p. 106; voir aussi Diadoque de Photicé et les homélies ps. macariennes, Dörr, pp. 125-127); pour Augustin, Dieu se montre à l'homme dans la partie la plus haute de son âme (*AM*, p. 259 et n. 52 [16]. La doctrine paraît identique.

c) Le christianisme primitif, on l'a marqué plus haut, ne faisait point de différence entre vie active et

16. Par contre, pour Grégoire le Grand, après que l'âme s'est recueillie et s'est vue elle-même dans cet état de recueillement (*secundus gradus ut videat qualis est collecta*), elle doit se dépasser pour voir Dieu (*AM*, p. 271, n. 33).

vie contemplative. L'essentiel était d'imiter le Christ, de pratiquer la charité envers Dieu et envers les hommes comme Jésus en avait donné l'exemple, et de se préparer ainsi au témoignage du sang sur le modèle du Maître, premier martyr. Par contre, la distinction entre les deux genres de vie, la primauté de la vie contemplative, la nécessité de la mener dans la solitude, tels étaient les dogmes fondamentaux de la sagesse philosophique des païens, en particulier du platonisme[17]. La raison en est claire. Si l'on identifie perfection et contemplation, et si la contemplation ne s'obtient qu'après un long effort de concentration et d'ascèse, non seulement morale, mais intellectuelle, le sage doit évidemment s'abstraire de la vie sociale, et se retirer du monde. Or, le premier docteur chrétien qui ait repris cette doctrine est justement aussi le premier protagoniste de la spiritualité philosophique : Clément d'Alexandrie (*AM*, p. 71). C'est, ici encore, à la sagesse païenne qu'il emprunte la théorie des deux voies, celle des œuvres et celle de la gnose. Désormais, cette notion étrangère au christianisme devient une vérité incontestable pour les mystiques philosophes[18]. Il va sans dire que, pas plus que les païens, les docteurs chrétiens ne font fi des vertus de la vie active : aussi bien la pratique de ces vertus est-elle indispensable pour amortir les passions et parvenir ainsi à cette ἀπάθεια qui rend possible la vision. Mais cette ascèse

17. Du moins du platonisme postérieur à Platon, sinon de Platon lui-même : cf. *Contemplation*, III[e] partie.

18. Origène : *AM*, pp. 75-77; Evagrius, pp. 100-102; Pomérius de Lérins, p. 197 ; Maxime le Confesseur, p. 242 ; Grégoire le Grand, p. 271, mais cf. p. 275 : Grégoire paraît donner la préférence à la vie mixte.

préparatoire est formellement différente du sacrifice pénétré d'amour que nous définissions plus haut. Elle n'est plus qu'un moyen. L'acte de vertu ne sert qu'à purifier l'âme, pour la rendre plus capable de connaître : il n'est plus, en lui-même, une offrande d'amour qui vaut par elle seule et à titre de fin.

A.-J. Festugière.

La mystérieuse économie de l'Homme-Dieu d'après Scheeben [18]

(*Suite et fin*)

III. — La divinisation du chrétien

Notre conception chrétienne du monde nous a montré la race humaine et la création achevées dans l'Homme-Dieu, couronnement de l'Univers. Ce n'est pas là un *mythe*, une vaine idéologie, mais une transcendante *ontologie* : l'Homme-Dieu *est* le chef de notre race; il l'est *maintenant* et de sa primauté bienheureuse découlent pour nous des effets rédempteurs. La foi seule rend à notre âme ces effets perceptibles : il nous les faut maintenant méditer avec notre auteur, essayer de mieux voir à leur lumière, la divinisation du chrétien, et, en y adhérant, donner au pouvoir de l'Homme-Dieu d'avoir *en nous* son efficace.

La filiation divine.

Il sera évidemment au pouvoir du second chef de l'humanité de rétablir ce que le premier chef avait dé-

18. Voir *La Vie Spirituelle*, mars 1939, pp. [167]-[180], et octobre-novembre 1939, pp. [42]-[58].

truit. Sa puissance étant bien plus grande que celle de l'ancêtre terrestre, et sa solidarité avec la race étant bien plus intime, il pourra et devra tout d'abord payer la dette que le premier s'était attirée à lui et à ses descendants. Car sans le paiement de cette dette il était impossible de récupérer la justice surnaturelle. Ici le second chef compensait pour le premier.

« Mais, s'empresse d'ajouter Scheeben, ce serait sous-estimer la grande dignité surnaturelle du nouveau Chef que de lui faire simplement réparer une déficience de la race. Ce ne peut être qu'un élément de moindre importance dans sa signification. Le caractère essentiel de l'incorporation de l'humanité au Christ n'est pas d'acquitter et de réconcilier, mais d'élever et d'exalter. Comme Chef, l'Homme-Dieu élève toute la race à une hauteur incompréhensible et incommensurable de dignité, de vie et d'activité; par cela même il la rend capable de réparer les déficiences et les défauts provenant, de quelque manière que ce soit, de sa bassesse naturelle ou de sa chute coupable. L'effacement du péché par un paiement adéquat découle de soi de la grande dignité accordée ici à la race; à ce point de vue la faute elle-même n'est détruite que pour que la race puisse s'élever complètement et se maintenir au degré qui lui est destiné par l'Incarnation. »

Il faut déterminer, dit Scheeben, la signification de l'Homme-Dieu pour la race *à la mesure de la signification de la Personne divine pour son humanité propre.* Comme le dit saint Cyprien, « le Christ a voulu être ce qu'est l'homme, pour que l'homme puisse être ce qu'est le Christ[19] ». La dignité, la vertu divine qui pénétrait l'humanité assumée par le Verbe et en faisait le *Christ* doit s'étendre à toute la race pour en transfigurer et en diviniser tous les membres.

Par son action divine l'humanité du Christ devenait l'objet de l'adoration de toute créature comme de l'a-

19. *De idol. van.*, c. II.

mour éternel du Père, elle était recouverte de la sainteté et de la gloire de la nature divine. Or, si tout le genre humain devient, d'une manière analogue, le corps du Christ, ne doit-il pas participer, toutes proportions gardées, à la dignité divine du Fils de Dieu? Dieu le Père ne doit-il pas étendre aux membres de son Fils unique l'amour qu'il porte à celui-ci? Ne doit-il pas leur communiquer la sainteté et la gloire dont il orne l'humanité de son Fils?

L'incorporation au Christ donne à l'homme un droit à la divinisation, c'est-à-dire à une transfiguration de sa nature qui corresponde à sa dignité nouvelle, fruit de cette incorporation au Christ.

Scheeben développe longuement cette divinisation de l'homme par l'Incarnation; sa grande connaissance des Pères lui permet de commenter longuement la parole de saint Augustin : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu [20]. » Les Pères considèrent que la divinisation de l'homme balance l'abaissement de Dieu. Le seul but vraiment digne de cet abaissement est l'élévation correspondante des hommes [21]. L'Incarna-

20. Serm. 13 de temp.

21. Scheeben cite en note la conclusion du Sermon 1 de saint Léon sur l'Ascension, où il voit magnifiquement dépeinte cette élévation de la nature humaine. Saint Léon parle directement, il est vrai, de l'exaltation du corps, mais cette exaltation, dit Scheeben, n'est que le reflet de la transfiguration de toute la nature, tant celle de l'homme que celle du Christ. Le passage est repris dans les leçons du Bréviaire. En voici la traduction : « En effet, y eut-il jamais un sujet plus légitime de se réjouir que dans cet heureux moment où la nature de l'homme s'élevait, en présence de cette sainte assemblée, au-dessus de tous les esprits célestes, au-dessus de tous les ordres des anges et des archanges, sans trouver dans sa glorieuse ascension, par-delà tous les cieux, aucun obstacle qui l'arrêtât, jusqu'à ce que, reçue dans le sein du Père éternel, elle fût assise sur le trône de celui qui reconnaissait dans son Fils la nature divine par laquelle il lui est égal? Ainsi, mes chers frères, puisque les membres sont appelés à la participation de la gloire du Chef qui les a précédés, livrons-nous en ce jour, où l'Ascension du Sauveur est le gage de notre véritable élévation,

tion leur a donné le pouvoir et le droit de devenir *enfants de Dieu*. En cela d'ailleurs les Pères ne font que répéter l'Écriture. *Dieu a envoyé son Fils né de la femme, afin que nous recevions la grâce de la filiation*, disait l'Apôtre [22], et le disciple bien-aimé lui faisait écho : *Le Verbe, venant dans sa propriété, a donné à tous ceux qui l'ont reçu le pouvoir de devenir enfants de Dieu* [23]. Selon les Pères cette adoption de l'humanité n'est qu'une communication de la dignité divine du nouveau Chef à ses membres.

Notre union avec la Trinité.

Dieu, il est vrai, aurait pu nous adopter comme ses enfants sans l'Incarnation. Car nous serions semblables au Fils unique de Dieu en participant à sa nature divine par la grâce. Mais sans l'Incarnation cette participation n'aurait pas son fondement dans notre race même, et elle n'atteindrait pas à la dignité qui lui échoit maintenant.

Par l'Incarnation, en effet, nous sommes réellement introduits dans les relations qui unissent le Fils au Père. Lorsque nous sommes unis au Christ, qui est devenu

aux transports d'une sainte allégresse, et rendons à Dieu d'éternelles actions de grâces. Désormais, non seulement la possession du Paradis nous est assurée, mais en Jésus-Christ nous avons pénétré jusqu'au plus haut des cieux, et son ineffable miséricorde nous a procuré plus de biens que nous n'en avions perdus par l'envie du démon. La jalousie de notre ennemi nous a privé du bonheur dont nous aurions joui dans notre première demeure, et le Fils de Dieu, par l'union intime qu'il a daigné contracter avec ceux qu'il s'est incorporés, nous a placés en sa personne à la droite de son Père, avec qui il vit et règne dans l'unité du Saint-Esprit, dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il. » Cf. *Homélies de saint Léon le Grand sur les mystères de Jésus-Christ* et *Pour le temps de Carême*, par M. l'abbé P. Chauvierre, Paris, 1866. Les belles périodes de saint Léon perdent à être traduites.

22. Gal., IV, 4.

23. Jean, I, 12.

réellement l'un des nôtres par l'union hypostatique, lorsque nous lui sommes incorporés, le Père céleste voit en nous son Fils bien-aimé et devient ainsi notre Père.

Cette filiation n'est plus simplement adoptive. L'Incarnation nous y donne un droit véritable, fondé sur la filiation naturelle du Christ, notre Chef. Dieu est Père pour nous d'une manière semblable à celle dont il est Père pour l'humanité propre de son Fils. Nous ne sommes pas seulement des frères du Christ, nous formons pour ainsi dire avec lui *un seul Fils* aux yeux du Père.

Ce grand mystère pourrait encore se représenter le mieux par l'analogie suivante. L'épouse du fils est adoptée par le père de celui-ci d'une façon beaucoup plus intime que ne l'est un simple étranger. La dernière adoption reste extérieure, tandis que dans la première, par son lien avec la filiation réelle, l'adoption devient pour ainsi dire une extension de cette filiation.

L'Incarnation élève notre adoption à une perfection inconnue. Elle étend à la création la paternité trinitaire et porte l'humanité jusque dans le sein du Père éternel pour recevoir directement de lui la grâce de la filiation.

Comme membres du Fils de Dieu nous entrons également dans des rapports plus intimes et plus personnels avec la personne du Saint-Esprit. Dans la grâce le Saint-Esprit nous était donné comme le sceau de notre adoption. Ici il devient notre propriété, il nous appartient comme l'Esprit de notre Chef. Il devient le sceau de nos rapports avec le Père aux yeux de qui nous formons un seul Christ. Il devient le gage de l'amour que le Père nous porte dans son Fils et le gage de l'amour filial que, dans le Fils, nous portons au Père. Le rapport par lequel le Saint-Esprit habite en nous comme le *Spiritus Christi* est donc, conclut Scheeben, hypostatique, personnel. « Ce rapport est la base et la couronne de l'adoption divine contenue dans la grâce. Il en est la base, parce que le droit que nous avons désormais au gage de l'amour paternel de Dieu doit aussi attirer en nous les effets de cet amour. Il en est la couronne

parce qu'il unit si intimement la filiation adoptive à la filiation naturelle[24]. »

Les textes de l'Écriture qui s'appliquent à la mission et à l'inhabitation du Saint-Esprit trouvent ici leur signification la plus réelle et la plus profonde. Dans la mission du Fils le Saint-Esprit entre dans une relation plus hypostatique, plus personnelle avec nous qu'il ne le fait par une simple régénération spirituelle. Le Saint-Esprit procède de l'hypostase du Fils; avec celui-ci il vient dans l'humanité qu'il a assumé et de là dans son Corps mystique; il habite dans ce dernier comme l'Esprit qui vient de la tête, mais qui appartient réellement au corps. Le Saint-Esprit prolonge ainsi dans le Corps mystique sa procession éternelle.

Le Saint-Esprit n'a pas assumé, pour venir à nous, une nature humaine, mais il a été envoyé « hypostatiquement » dans la mission du Fils. Sa mission s'accomplit manifestement en substance au moment même de l'Incarnation. Mais la possession et la jouissance réelle du Saint-Esprit ne furent données aux hommes qu'après la résurrection du Christ, lorsque celui-ci eut manifesté dans son humanité toute sa splendeur, et eut apparu réellement dans la chair comme le glorieux Fils de Dieu.

Supériorité du second Adam sur le premier.

Revenant à la comparaison avec le premier Adam, Scheeben montre ici à quel point le second le dépasse, pour sa propre gloire et pour la nôtre. Le premier Adam

24. Cf. le chapitre des *Mysterien* sur la Trinité, spécialement les §§ 28-31 sur la mission du Saint-Esprit dans la grâce sanctifiante. On classe généralement Scheeben parmi les représentants de l'inhabitation personnelle du Saint-Esprit. Il faut cependant être prudent et ne pas juger sa doctrine sur quelques phrases séparées de leur contexte. Il faut les voir dans leur développement pour se rendre compte que celui-ci dépasse souvent en profondeur et en richesses ce que nous concevons sous les termes exprimés. Cf. A. Eröss, *Die persönliche Verbindung mit des Dreifalligkeit. Die*

ne pouvait pas donner aux hommes une dignité qui dépassât ainsi leur nature. Ni sa dignité propre ni ses mérites ne pouvaient en faire un principe de vie surnaturelle. Il était uniquement le point de départ établi par Dieu, à partir de qui la dignité de l'adoption devait se transmettre à ses descendants[25]. Il ne pouvait pas la donner parce qu'il ne la possédait pas de lui-même. Il ne pouvait que la perdre.

L'Homme-Dieu, au contraire, par sa dignité personnelle et naturelle, est vraiment le principe de l'ordre surnaturel. La grâce lui appartient en propre et, par lui, elle devient la propriété du genre humain. Il est le vrai dispensateur de la grâce aux hommes. Il ne peut que la donner, il lui est impossible de la perdre pour lui-même comme pour les autres.

L'Homme-Dieu ne doit donc pas être conçu uniquement comme celui qui vient réparer une brèche. Il complète Adam, établissant dans l'humanité même le fondement, le principe essentiel et indéfectible de la grâce. Cette position éminente lui donne *ipso facto* le pouvoir de relever l'humanité de la chute où l'avait entraînée Adam, le principe de sa vie naturelle.

De même qu'il comparait le second Adam au premier pour ce qui concerne les dons de l'intégrité, montrant que malgré les apparences le second ne le cède en rien au premier[26], Scheeben se demande maintenant ce que deviennent ces dons dans la dignité nouvelle que l'Homme-Dieu communique au genre humain. On sous-estimerait cette dignité, dit-il, si on n'y comprenait pas le droit aux dons de l'intégrité accordés originellement

Lehre über die Einwohnung des Heiligen Geistes Bei M. J. Scheeben : (L'union personnelle avec la Trinité. La doctrine de l'inhabitation du Saint-Esprit chez M. J. Scheeben), dans *Scholastik*, XI, 1936, 370-395.

25. Cf. les *Mysterien*, c. III (Le Mystère de Dieu dans la création originelle). § 36 (Le mystère dans l'universalité et la transmission de la justice originelle).

26. Cf. *La Vie Spirituelle*, *mars*, pp. [176] ss.

à l'homme. Le corps de l'Homme-Dieu doit lui ressembler, non seulement dans son union avec Dieu, mais encore dans la glorification surnaturelle de toute sa nature. Cela ne veut pas dire que les hommes, régénérés par leur union vivante au Christ, doivent recevoir dès cette vie tous les privilèges qu'ils auraient reçu d'Adam dans la première économie. Le Christ lui-même n'a pas orné son humanité de ces privilèges. Mais dorénavant ces dons de l'intégrité ne dépassent plus la dignité de l'homme et, tôt ou tard, ils doivent lui échoir. C'est ce qui aura lieu en fait lors de la glorification, quand notre nature sera rétablie et aura reçu tous les biens auxquels sa dignité lui donne droit.

« La dignité que le genre humain reçoit par l'union avec son chef nouveau, l'Homme-Dieu, est si grande que tous les biens surnaturels, à quelque degré qu'ils dépassent sa dignité naturelle, lui deviennent naturels, propres. En vertu de sa dignité personnelle et divine, l'Homme-Dieu *mérite* pour la race toute cette série de biens surnaturels auxquels elle n'aurait aucun droit par ailleurs. Voilà la première signification de l'Incarnation pour la race, signification dans laquelle seule apparaît déjà la grandeur insigne de ce mystère. »

Scheeben termine ce paragraphe remarquable en attirant encore l'attention sur le terme qu'il vient d'employer, *mérite*. On pourrait s'étonner d'un tel mérite, basé simplement sur la dignité de la personne du Christ et non sur son activité libre. C'est néanmoins d'un tel mérite qu'il s'agit ici, mérite qui n'est autre que la dignité d'une personne et les droits qui en jaillissent[27]. Une telle dignité peut appartenir à une personne sans qu'elle exerce des œuvres déterminées: cette personne peut aussi avoir le droit de communiquer sa dignité à

27. Cp. ce que Scheeben dit des mérites que nous acquérons en état de grâce dans ses *Herrlichkeiten*, l. III, c. x (La valeur inestimable que la grâce donne à nos œuvres pour mériter la gloire éternelle). Cf. *La Vie Spirituelle*, mai, p. [84].

d'autres. La dignité originelle d'une personne est même ce qui confère à ses œuvres leur mérite principal. Scheeben se réserve de revenir plus tard aux mérites que le Christ acquiert par ses œuvres. Ici il tient à mettre en relief que le Fils de Dieu n'avait pas besoin d'exercer des activités particulières pour mériter les biens surnaturels, pour sa propre humanité comme pour son Corps mystique, bien qu'en fait Dieu ait rattaché aux mérites de ses actes la communication de ces biens [28].

Nous participons aux privilèges du Christ *ipso facto*, par notre solidarité et notre union avec lui. L'Apôtre dit : *Alors que nous étions morts pour le péché, Dieu nous a rendu vivants avec le Christ* (συνε ζωοποίησε τῷ Χριστῷ), *il nous a ressuscités avec le Christ et nous a fait asseoir dans les cieux en Jésus-Christ* [29]. Scheeben tient encore à illustrer cela par deux citations des Pères : « Cette chair, que Dieu a assumée et qui par la Résurrection fut glorifiée avec la divinité, n'était pas prise d'ailleurs que de notre milieu; à cause de la continuité et de l'unité de cette nature humaine avec la nôtre, sa résurrection s'étend à tout le genre humain comme à un être organique, de même que dans notre corps l'activité d'un membre porte ce qui le touche à la conscience de l'ensemble [30]. » « Le Christ, notre tête, étant ressuscité des morts, nous aussi nous sommes ressuscités avec lui, et lui régnant (à la droite du Père), tout le corps règne avec lui [31]. »

28. Ceci se trouve dans la dernière partie du chapitre sur l'Incarnation. (L'activité de l'Homme-Dieu dans l'exécution de son économie.) Nous espérons également faire suivre sur cette partie une étude intitulée *Le Sacrifice de l'Homme-Dieu*.

29. Éphés., II, 5.

30. Saint Grégoire de Nysse, *Or. catech. magna*, cap. XXXII. Cf. L. Méridier, *Grégoire de Nysse, Discours catéchétique*, Paris, 1908.

31. Saint Jean Chrysostome, Hom. 4 in Eph.

Communication de la vie divine[32].

Le nouveau Chef du genre humain étend à ses membres sa dignité et ses droits; mais il a encore une signification plus profonde, il est pour eux la source d'une vie nouvelle. Le premier Adam était pour les hommes la source de vie naturelle et périssable. Le second, oint par sa vertu divine, deviendra pour eux la source d'une vie céleste, divine, impérissable.

L'Incarnation déposait dans l'humanité une semence de vie divine. Cette semence, unie substantiellement à la divinité elle-même, ne pouvait pas arrêter son développement à un seul représentant de l'humanité, elle devait s'étendre à tous les membres du corps et transfigurer leur vie tout entière. Elle devait rendre leurs âmes participantes à la vie propre de Dieu, délivrer leurs corps de la corruptibilité et de la faiblesse de leur vie naturelle.

De nouveau Scheeben emprunte aux Pères leurs images pittoresques pour nous décrire cette participation à la vie divine. Mais il fait auparavant une remarque fort juste et qui vaut la peine d'être citée. Car il ne faut pas oublier que les Pères n'appliquaient pas à la vie surnaturelle les distinctions scolastiques au moyen desquelles nous la circonscrivons. On peut voir, à l'exemple de Scheeben, combien l'étude de diverses théories apparemment opposées, mais qui doivent être comprises chacune à son point de vue, peut concilier différents aspects d'une même vérité et éclairer la façon dont ils s'harmonisent[33].

« Les Pères désignent habituellement l'élément su-

32. § 58 (Seconde signification de la primauté de l'Homme-Dieu pour la race. Communication de la vie divine).

33. Cf. L. Malevez, *L'Église dans le Christ. Étude de Théologie historique et théorique*, dans *Recherches de science religieuse*, XXV, 1935, 257-291 et 418-440, et J.-M. Déchanet, *La Vie chrétienne selon les Pères*, dans *La Vie Spirituelle*, LVII, 1938, 5-18.

périeur divin par lequel la vie de la créature est glorifiée, comme ἀφθαρσία, *incorruptio*, ou *immortalitas*. Cette expression désigne tout d'abord la glorification de la vie animale et végétative de l'homme. Nous avons déjà vu plus haut que cette glorification n'est qu'une conséquence et une manifestation de la vivification divine de l'esprit en soi incorruptible [34]; dans la sanctification, l'esprit prend part à la pureté et à la grandeur immuables de la vie divine; ainsi le considèrent aussi les Pères, qui présentent l'*incorruptio* comme un élément de la divinisation de l'homme ou même comme celle-ci. Il ne faut pas perdre cela de vue pour bien comprendre les passages des Pères cités ici. »

Les images citées sont celles de la fève qui, trempée dans le miel et plantée ensuite en terre, communique à son fruit la douceur du miel, du ferment qui purifie et pénètre de sa vertu toute la pâte, du lis qui embaume tout ce qui l'entoure, du charbon ardent qui embrase ce qui entre en contact avec lui. « Dieu, dit Théodore Abukara, a adopté une nature sans tache et sans ride, telle qu'elle avait été créée dès le début; il l'a trempée dans le miel de la divinité; par la vertu du Saint-Esprit, du Paraclet, il lui a communiqué sa douceur, afin qu'elle-même la communique comme la fève communique au fruit qu'elle produit la douceur devenue sienne [35].

Cette communication de la vie divine nous ramène tout naturellement à la Sainte Trinité. Nous avons vu plus haut que, du point de vue de Dieu, il faut voir dans l'Incarnation l'extension, le prolongement de la communication de vie qui va du Père au Fils. Inverse-

34. Cf. les *Mysterien*, § 35 (Les deux mystères de la condition originelle comme éléments d'un mystère total : la justice originelle). On trouvera dans ce chapitre III (Le Mystère de Dieu dans la création originelle), surtout aux §§ 33 et 34, la justification du langage de l'Écriture et des Pères, ainsi que de notre distinction technique entre la sainteté et l'intégrité.

35. Opusc. 6.

ment, c'est lorsque nous entrons dans ce prolongement même en devenant les membres du corps de l'Homme-Dieu que nous participons de la manière la plus parfaite à la vie divine. La vie divine est communiquée par le Père au Fils; dans le Fils et par le Fils elle nous est transmise à nous-mêmes. Nous ne recevons plus la vie divine comme une rosée céleste qui descend sur notre nature terrestre, c'est le fleuve lui-même de la vie divine qui entre dans notre nature par le Fils de Dieu. *De même que le Père vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, de même celui qui mange ma chair vivra par moi*, a dit le Sauveur [36]. En prenant cette chair nous sommes unis au Fils de Dieu de la façon la plus vivante; mais déjà avant d'en jouir nous formons un corps avec lui et nous pouvons donc dire que nous vivons par lui.

Cette vie divine atteint son point culminant dans le Saint-Esprit; c'est pourquoi la communication de la vie divine aux créatures doit être considérée comme une communication du Saint-Esprit, l'Esprit de la vie divine. Cet Esprit peut souffler dans la créature et la remplir de vie même sans l'Incarnation du Fils; mais par l'Incarnation il devient vraiment comme nous l'avons montré, la propriété du Corps mystique [37]. « Le corps du Christ, dit saint Augustin, vit de l'Esprit du Christ. »

« Ne voyons-nous pas à nouveau à quelle grandeur extraordinaire l'Incarnation élève l'homme? Elle apparaît à la fois comme la base et la couronne d'une communion de vie surnaturelle de l'homme avec la Sainte Trinité. La participation à la vie éternelle de la divinité ne pouvait être établie sur une autre base. La grâce seule ne pouvait amener à l'homme qu'un ruisselet de cette vie. Mais une communication vraie et entière, une communication par laquelle l'homme soit entraîné dans le courant de la vie divine pour puiser celle-ci dans le Fils, et par le Fils dans le Père, pour recevoir en lui,

36. Jean, VI, 57.
37. Cf. plus haut.

dans le Fils et par le Fils, l'Esprit personnel du Fils comme son esprit — une telle communication n'est établie que par l'Incarnation. Dans le Christ, elle place l'homme sur le trône de Dieu, le fait participer à la dignité des Personnes divines et l'introduit dans les relations trinitaires; elle le transporte au sein de Dieu pour le faire jouir de la propre vie des Personnes divines dans l'union la plus réelle et la plus intime avec elles.

« Ici encore nous voyons que le Christ apparaît, non pas comme un simple suppléant, mais comme le complément du premier Adam, comme le principe, non d'une communauté de vie naturelle entre les hommes, mais d'une communauté de vie surnaturelle des hommes avec Dieu, et par là aussi des hommes entre eux; il apparaît comme celui qui fait de la race humaine une race divine, ce qu'Adam ne pouvait pas faire; dans sa mission hypostatique il est l'instrument de l'extension la plus élevée et la plus universelle des communications divines à l'extérieur. »

Vocation du genre humain à l'infinie glorification de Dieu[38].

La dignité et la vie divines communiquées à la race par l'Incarnation constituent d'une part le prolongement extérieur des processions trinitaires, d'autre part rendent l'humanité capable de participer à l'infinie *glorification* de Dieu. Ceci correspond au second but envisagé par Dieu dans ses œuvres extérieures, et envisagé d'une façon infinie dans l'Incarnation.

Cette glorification extérieure s'accomplit déjà dans l'humanité qui participe proprement à la dignité divine du Fils de Dieu. Mais comme le Fils de Dieu communique aussi à son Corps mystique sa dignité et sa vertu

38. § 59 (Troisième signification de la primauté de l'Homme-Dieu pour la race. Vocation à la glorification infinie de Dieu).

propres, celui-ci est également appelé à glorifier, d'une manière infinie dans son Chef surnaturel, le Père éternel.

Seul, en effet, le Fils de Dieu est capable de rendre à son Père l'honneur infini qui lui revient comme Père. Cet hommage, il le lui rend également dans son humanité; il le rend ensuite dans tout son Corps mystique, et, en lui, nous aussi nous sommes capables de glorifier le Père d'une manière infinie.

Les actions du Christ nous appartiennent comme celles de notre chef. Ses prières, ses œuvres, son obéissance, ses souffrances sont nôtres. Tout ce qu'il accomplit en l'honneur du Père, nous pouvons le dire nôtre, car nous lui sommes solidaires, nous formons aux yeux du Père une seule personne avec lui pour ainsi dire.

Nous glorifions également le Père par les prières, les actions et les souffrances que nous accomplissons nous-mêmes, quand nous les accomplissons comme membres de l'Homme-Dieu, c'est-à-dire en son nom, dans son Esprit, par sa vertu. Nos œuvres, finies en elles-mêmes, sont alors portées par la dignité infinie du Chef. Cela ne vaut évidemment que pour nos œuvres surnaturelles, les œuvres de la vie divine en nous, celles dans lesquelles afflue, de notre chef, la force de la vie divine.

Synthèse des rapports de l'Homme-Dieu avec l'humanité[39].

Après avoir ainsi longuement parlé de l'élévation de notre race humaine par l'Incarnation du Fils de Dieu, après en avoir détaillé les effets grandioses, Scheeben se propose de jeter encore sur eux un coup d'œil d'ensemble. Partant, non comme on le fait ordinairement du point de vue de l'homme, mais du point de vue de Dieu,

39. § 60 (Synthèse de l'action élevante de l'Homme-Dieu sur la race; son rapport avec l'action restauratrice).

il nous présente un tableau d'ensemble où l'homme n'apparaît que plus grand. Ce tableau repose sur l'idée fondamentale, bien traditionnelle d'ailleurs dans l'Église, que le Rédempteur nous a valu de plus grands biens que ceux que nous aurions obtenus par Adam. Scheeben rattache directement cela au dessein de Dieu, à la communication extérieure de la gloire trinitaire, ce qui fait apparaître le péché et sa réparation comme un élément secondaire, servant à mieux faire ressortir la puissance et la bonté de Dieu. Il reviendra d'ailleurs lui-même sur les rapports de sa conception avec la conception habituelle.

Citons encore ici le passage où il résume ses vues sur l'Incarnation et ses effets.

« Par le Christ, comme Tête, la plénitude de la divinité habite d'une manière véritable dans la race comme en lui-même pour l'élever et la diviniser sous tous ses aspects. La plénitude de la divinité est le baume qui oint le Fils de Dieu dans son humanité, afin qu'il possède ainsi comme homme la dignité et la puissance divines et qu'il glorifie Dieu comme Père. Cette onction fait de lui l'Oint par excellence, le Christ. Pour cela tous les membres qui forment avec la Tête un seul tout doivent être un seul Christ avec elle; l'onction de la divinité doit se répandre de la Tête sur tous les membres, pour que ceux-ci aussi, remplis de dignité et de vertu divine, deviennent dans l'unité avec leur Tête ce qu'est celle-ci, *un sacerdoce royal*[40]; des *rois* qui, avec le Christ et dans le Christ, participent à la dignité et à la béatitude royales de Dieu comme ses enfants; des *prêtres* qui, en vertu d'une onction divine, auront part au grand sacerdoce du Fils de Dieu, par lequel Dieu est honoré dans sa glorification trinitaire.

« Cette grandiose signification de l'Incarnation ne

40. Cf. *Le sacerdoce des fidèles*, dans *Participation active des fidèles au culte*. Cours et conférences des semaines liturgiques. Louvain, 1933

peut être conçue, cela va de soi, que par sa double relation, d'une part avec le mystère de la Trinité en Dieu, et d'autre part avec celui de la grâce surnaturelle dans la créature. L'Incarnation se place entre les deux mystères pour les relier et les joindre intimement. La communication et la glorification infinies de Dieu dans la Trinité sont continuées et prolongées dans l'Incarnation, non seulement dans l'Homme-Dieu, mais dans tout son Corps mystique. Les deux communications de la nature divine, dans le mystère de la Trinité et dans celui de la grâce, s'unissent dans l'Incarnation en *un* procès organique, et la double glorification surnaturelle que Dieu le Père veut recevoir de son Fils et de ses enfants adoptifs est fondue en un seul hymne harmonieux et divin.

« Comme chaînon entre deux mystères si élevés, dont elle suppose l'un et opère l'autre, dont elle manifeste complètement l'un et parfait l'autre, dont elle a l'un comme racine et l'autre comme fruit, l'Incarnation apparaît tant en elle-même que dans sa signification comme un mystère extraordinairement noble et fécond. Nous la voyons ici dans toute sa grandeur comme la base d'une élévation absolument surnaturelle de l'humanité et comme l'organe et le centre d'une union intime et ineffable de celle-ci avec Dieu.

« Combien l'Incarnation, considérée à ce point de vue, apparaît plus glorieuse que considérée comme un simple moyen de relever la race de sa chute ou comme le moyen de rétablir l'union avec Dieu rompue par le péché ! »

La victoire du Christ.

Scheeben s'empresse d'ajouter cependant que cette dernière conception est justifiée, du moment qu'on ne la considère pas d'une manière trop étroite, ni séparée de l'autre.

La chute de la race est en premier lieu une chute surnaturelle. L'homme était incapable de s'élever par lui-même à la hauteur qu'il occupait, comme il demeure

incapable ensuite de regagner par lui-même ce qu'il avait perdu. A ce point de vue la restauration est déjà une élévation absolue, la réparation d'une union surnaturelle ne pouvait être fondée que sur un Homme-Dieu.

En second lieu il faut concevoir la restauration de l'homme comme satisfaisant d'une manière absolue les exigences infinies de Dieu. L'humanité est donc élevée si haut qu'elle est capable de satisfaire ces exigences, c'est-à-dire de glorifier Dieu d'une manière infinie, ce qui suppose en elle une dignité infinie.

« Si l'on considère de ce point de vue le relèvement de la chute et la destruction de la faute, non seulement on ne porte pas préjudice à la haute signification de l'Incarnation, mais on la fait apparaître dans une lumière plus éclatante. Le Christ n'apparaît pas seulement alors comme celui qui nous apporte les biens surnaturels, mais aussi comme le vainqueur infiniment puissant du mal; non seulement il donne à l'homme innocent le droit et le pouvoir de devenir enfant de Dieu, de le glorifier dans cet état et d'être heureux en lui, mais, par le même pouvoir, il le débarrasse aussi de sa faute et détruit l'indignité et l'impuissance issues du péché; enfin, de même qu'il délivre l'homme de l'incommensurable éloignement de Dieu dans lequel il se trouvait de lui-même et le transporte dans la plus proche intimité, dans le sein de Dieu, il est aussi en état de combler l'abîme insondable que le péché creuse entre Dieu et l'homme.

« Oui, on pourrait bien dire que Dieu a envoyé le Christ justement pour révéler dans son universalité toute la grandeur de celui-ci, non seulement afin d'élever l'humanité, mais aussi pour la relever de sa chute et la délivrer de sa faute. Si originellement, avant le péché, la race avait reçu ses biens surnaturels de l'Homme-Dieu, il n'aurait pas été aussi manifeste que c'était lui et lui seul qui était et pouvait être la source de ces biens; car ce qui a été perdu et a manqué pendant longtemps, montre plus clairement sa source, une fois re-

trouvé, que ce qui a toujours été possédé tranquillement. Et si le Christ n'avait pas eu à combattre le mal dans la race humaine, s'il n'avait pas eu à détruire un mal aussi grand que le péché, sa vertu divine qui vainct tout ne se serait montrée que dans une pacifique bénédiction et non universellement dans toute son ampleur. Tandis que maintenant le Christ, comme Dieu, donne au genre humain et à l'univers tout ce qui leur manque, non seulement par indigence naturelle, mais aussi par déficience coupable; malgré le péché et dans le péché il confère à l'univers une perfection et une dignité vraiment infinies.

« Cette perfection infinie de l'univers et la glorification infinie de Dieu contenue en elle doivent, d'une façon générale, être comprises comme la fin propre et déterminante de l'Incarnation, si l'on ne veut pas que la grandeur du mystère soit lésée dans une mesure plus ou moins grande; elle doit être jugée à ce point de vue; ainsi elle apparaît elle-même dans la plus vive lumière, de même que toute l'économie surnaturelle du monde. »

IV. — L'Homme-Dieu, Chef de l'univers[41]

Ainsi que nous l'avons déjà vu, en s'unissant à l'homme, le Verbe s'unit à toute la création, spirituelle et matérielle, représentée en lui. L'Homme-Dieu devient le Chef de la création matérielle; il devient également le chef des anges. Il dépasse ceux-ci d'une façon infinie par la dignité de sa Personne divine. S'il ne s'unit pas avec eux en un seul corps, il entre cependant en relations avec eux par la similitude de nature et parce que tout l'univers créé forme un tout organique.

Il est *le Chef des principautés et des puissances*[42], *le*

41. § 61 (Position mystique et signification de l'Homme-Dieu comme Chef de tout l'univers).

42. Col., II, 10.

Premier-né de toute créature[43], celui autour de qui toute la création se concentre comme un corps mystique, comme un temple saint dont il a pris possession avec le Père et le Saint-Esprit, *réunissant toutes choses en lui-même*[44]. Comme Dieu il existe avant toutes choses, et toutes choses existent en lui; il porte tout comme *le Verbe de la vertu de Dieu*[45]. Dans son humanité il est *le Chef de l'Église qui est son corps*[46]. Ainsi, conclut Scheeben, l'Église bâtie sur son humanité doit comprendre tout ce qui est porté par sa vertu divine. On doit pouvoir dire aussi de lui dans son humanité que tout existe et repose en lui, *omnia in ipso constant*[47]. Par son union hypostatique avec une nature créée, le Christ est devenu l'hypostase de toute la création, il la porte sur ses épaules.

Comme on le voit, Scheeben incline vers l'opinion scotiste, qui place l'Incarnation sur un plan plus grandiose et plus universel. Que l'on remarque cependant qu'il ne pose par le problème d'une manière aussi tranchée. Il étend de la divinité à l'humanité les privilèges de chef assignés par l'Écriture au Fils de Dieu, de même qu'il envisage le but de l'Incarnation d'après le dessein de Dieu, le résolvant dans le sens scotiste sans jamais trancher la question de savoir si elle aurait eu lieu sans la faute de l'homme. Une fois qu'elle a eu lieu, tous les biens accordés par Dieu à l'extérieur doivent être rattachés à elle; tout ce que l'on peut dire pour le cas où Adam n'aurait pas péché, c'est qu'il n'était pas impossible que le Verbe s'incarnât.

« La grande signification que le Christ possède comme Chef pour le genre humain, il doit donc l'avoir aussi, toutes proportions gardées, pour la création tout en-

43. Col., I, 15.
44. Éphés., I, 10.
45. Cf. Hébr., I, 3.
46. Éphés., I, 22; Col., I, 18.
47. Col., I, 17.

tière. Celle-ci reçoit par lui la consécration ultime lorsque l'onction de son Chef se répand sur elle. Toute la création devient un merveilleux temple du Saint-Esprit qui est l'Esprit de son Chef, elle participe à la gloire et à la béatitude du Fils de Dieu qui descend sur elle comme la source de lumière et de vie divine; elle devient enfin un hymne de louange infinie en l'honneur du Père éternel, hymne dans lequel le Verbe éternel qui se joint à elle réunit en lui toutes les voix dans un accord harmonieux.

« La nature matérielle avait déjà possédé dans la sainteté du premier Adam la racine et la couronne de sa gloire surnaturelle; elle est élevée plus haut encore par le nouvel Adam; par lui-même, par la puissance de la divinité qui habite en lui, il est le vrai principe de la gloire surnaturelle de la nature et son propre corps brille en elle comme la perle la plus précieuse. Dans le premier Adam la création était déchue de sa grandeur, dans le second sa destinée est fondée immuablement; il s'en saisit si fortement et l'élève si haut que le péché qu'il trouvait déjà ne peut l'empêcher d'exécuter son œuvre, et le péché qui se dresse contre lui après son union avec la création ne peut suspendre la puissance de son action.

« Les natures purement spirituelles, les anges, n'avaient pas le premier Adam pour chef; elles lui étaient supérieures. Le second Adam, au contraire, les dépasse et il est leur Chef au moins parce qu'il est leur roi. Cela n'est nié par aucun théologien catholique. Mais qui est-ce qui nous empêche d'admettre que la notion de chef soit réalisée dans un sens plus plein encore dans le rapport du Christ avec les anges ? Cela ne convient-il pas à la dignité de l'Homme-Dieu autant qu'à celle des anges ? Ne convient-il pas à l'Homme-Dieu, premier-né de toute créature, d'être, comme Chef des anges, le principe de leur consécration et de leur dignité surnaturelle, de leur grâce et de leur gloire ? Est-ce que tous les anges ne reçoivent pas, par cette dépendance du Christ, une dignité bien plus grande, une union avec Dieu bien plus

intime qu'ils ne l'auraient par la seule grâce de la filiation ?

« Ce n'est pas sans raison que la Vulgate a traduit dans le texte cité plus haut[48] ἀνεκεφαλαιοῦν par *instaurare*. Les anges n'ont pas à regagner par le Christ une grâce perdue; les bons l'ont toujours possédée, et les mauvais ne la regagneront plus jamais. L'instauration des anges par l'Incarnation ne peut consister qu'en ce que leur sainteté est fondée solidement et profondément sur la base que Dieu a déterminée pour elle de toute éternité, et en ce qu'elle est ornée de la couronne qui lui donnera sa dernière consécration. On peut, de plus, considérer encore l'instauration comme destinée à remplir le vide causé au ciel par la chute des anges; car ce vide aussi devait être comblé par l'infinie richesse du Chef divin de la création; d'un côté il répare l'injure faite à Dieu par le péché des anges; de l'autre il introduit les hommes dans la place devenue déserte. Mais l'*instaurare* doit correspondre au grec ἀναχεφαλαιοῦν, et l'apôtre parle d'une instauration de tout ce qui est dans le ciel comme de tout ce qui est sur terre; il doit donc nécessairement être rapporté à un perfectionnement des bons anges qui s'accomplit par le fait que le Christ devint leur Chef.

« La mystérieuse signification de l'Incarnation consiste ainsi en ce que l'Homme-Dieu, le Christ par éminence, le noble Chef du microcosme de l'humanité et ensuite du macrocosme de l'univers, réalise les buts les plus hauts, les desseins les plus élevés que Dieu puisse avoir dans ses œuvres extérieures, le plan de la plus haute et plus large communication de lui-même aux créatures et de la plus haute et plus large glorification de lui-même par les créatures.

« On peut dire de ce dessein qu'il domine et détermine le mystère de l'Incarnation; mais c'est aussi un

48. Éphés., I, 10.

dessein absolument surnaturel et mystérieux; il ne peut être compris ni postulé par l'intelligence seule; c'est *le mystère du dessein de Dieu selon son bon plaisir*[49]; l'Incarnation elle-même procède de ce dessein comme *l'économie du mystère caché en Dieu*[50]. Pour autant qu'elle correspond à ce dessein et qu'elle est déterminée par lui nous pouvons réellement fixer *par la foi* le motif de l'Incarnation; en nous permettant un regard sur le plan le plus élevé et le plus merveilleux de la Providence, la connaissance de ce motif donne à notre besoin de connaître une satisfaction bien plus grande que si nous avions trouvé *par la seule intelligence* d'autres motifs appartenant à un ordre de choses inférieur. »

Après avoir conclu par cette magnifique vue d'ensemble son développement sur « la primauté de l'Homme-Dieu », Scheeben étudie dans les paragraphes qui suivent une notion qui nous est plus familière, celle de la *médiation du Christ* entre la Trinité et l'univers créé. Il continue dans la même ligne, présentant cette médiation avant tout comme *substantielle*. Le médiateur réalise par lui-même une union substantielle entre le Père et nous, nous accordant par là la divinisation.

Cela lui permet de nous donner encore quelques aperçus profonds sur le mystère de la Rédemption, et aussi de confronter de plus près sa synthèse grandiose avec les conceptions plus courantes. C'est pourquoi nous n'hésitons pas à analyser également ces pages.

Dom Augustin Kerkvoorde, O. S. B.

49. Éphés., I, 9.

50. Éphés., III, 9. *Dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo*, Ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηριου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰὼνων ἐν τῷ θεῷ.

Chronique d'histoire de la spiritualité

Période patristique

I. — Ouvrages généraux

1. Avec une régularité merveilleuse, Mgr Albert Ehrhard poursuit la publication de son monumental ouvrage sur l'état de la tradition manuscrite de la *littérature hagiographique et homilétique de l'Église grecque*[1]. Le tome II de cet ouvrage est maintenant achevé. La plus grande partie du volume est consacrée au ménologe de Syméon le Logothète, plus connu sous le nom de Métaphraste, et cela se comprend sans peine, si l'on songe au rôle qu'a joué ce recueil, non seulement dans l'Église grecque, mais encore dans l'Église latine : ne trouvons-nous pas, dans le bréviaire romain, un bon nombre d'homélies qui lui sont empruntées ? « La position unique du ménologe de Syméon, écrit Mgr Ehrhard, est bien connue. Il n'est pas un recueil de textes anciens, mais il signifie une révolution dans le domaine hagiographique : l'abandon des textes anciens et leur remplacement par une composition oratoire faite d'après eux, et contenue dans un vaste recueil constitué en vue des lectures liturgiques » (p. 307).

Le succès remporté par le ménologe de Syméon a quelque chose d'étonnant. Il s'explique en partie par la commodité d'un tel ouvrage. Aux anciens recueils faits de pièces et de morceaux disparates, n'avait-on pas l'avantage de substituer un ouvrage rédigé par un seul auteur, sur un plan logique et d'une utilisation facile ? Le texte complet de l'œuvre comprenait dix volumes, dont le premier était celui des saints de septembre. Les saints d'octobre remplissaient également

1. A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Erster Teil : Die Ueberlieferung*, tome II; in-8 de VI-717 pages. Leipzig, Hinrichs, 1937-1938.

un volume; il fallait ensuite deux volumes pour les saints de novembre, de décembre et de janvier; mais le neuvième volume suffisait pour les saints de février à avril et le dixième pour ceux de mai à août. Pour chacun de ces volumes, Mgr Ehrhard étudie successivement le texte normal, les manuscrits, les fragments s'il y a lieu, et les rapports avec les anciens ménologes. On ne résume pas de telles études. Elles ne sont d'ailleurs pas destinées à être lues d'affilée, mais à servir d'instrument de travail. Les érudits doivent déjà beaucoup à Mgr Ehrhard et celui-ci de son côté accueille volontiers les suggestions ou les rectifications qu'ils lui adressent, comme en témoignent les compléments qui terminent le volume. Lorsque l'œuvre sera achevée, elle constituera une incomparable introduction à la littérature hagiographique.

2. M. Hans Lietzmann vient de faire paraître le tome III de son *Histoire de l'Église ancienne* [2]. Ce volume est consacré à la fin du IIIe siècle et au IVe siècle jusqu'à la mort de Julien l'Apostat. On connaît la méthode de l'auteur qui procède par larges tableaux, un peu à la manière de Mgr Duchesne. L'un et l'autre sont des savants qui, s'adressant à un public assez étendu, ne se croient pas obligés de fournir toutes les preuves de leurs assertions et se contentent de rappeler brièvement en note les sources auxquelles ils ont recours. L'historien allemand est même plus sobre que son collègue français. Il exige de ses lecteurs une foi plus entière. Ses travaux antérieurs nous autorisent d'ailleurs à la lui donner en général, bien qu'il reste permis de discuter bon nombre de ses positions.

Nous nous intéressons surtout ici au dernier chapitre du volume, celui qui traite du culte. Après avoir rappelé brièvement les sources liturgiques dont on peut disposer pour le IVe siècle, l'auteur étudie avec soin les différentes parties de la messe : messe des catéchumènes avec les lectures bibliques, dont l'ordre est de mieux en mieux fixé, et avec les homélies; messe des fidèles, avec la consécration qui en est le centre; le problème de l'épiclèse le retient un instant et il

2. Hans Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche* : Bd. 3, *Die Reichskirche*; in-8 de VIII-346 pages; Berlin, W. de Gruyter, 1938; R. M. 4, 80.

reconnaît qu'en Occident, à Rome en particulier, l'épiclèse disparaît complètement. Après la messe, l'Office divin, avec les heures canoniques pour la réglementation desquelles l'influence monastique est décisive, les pèlerinages en Terre Sainte, auxquels on pourrait ajouter les pèlerinages à Rome, à Nole et encore ailleurs; le culte des images; les fêtes chrétiennes; surtout les fêtes de Noël et de l'Épiphanie qui méritent l'attention, et Lietzmann reconnaît (p. 326) que bien des points demeurent obscurs en ce qui regarde les relations de ces fêtes et leur primitive signification. Quelques pages sur les fêtes des saints, de saint Pierre et de saint Paul en particulier, sur les anciens martyrologes et sur le culte des reliques terminent ce chapitre. Les travaux personnels de l'auteur sur les liturgies anciennes nous sont un sûr garant de la valeur des conclusions apportées ici, même si tel détail devait être corrigé.

3. Le tome V de l'*Histoire de l'Église*, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, traite de saint Grégoire le Grand, des États barbares et de la conquête arabe (590-757) [3]. Il a pour auteurs MM. Bréhier et Aigrain : c'est dire qu'il est fait de main de maîtres. Naturellement, les deux collaborateurs se sont répartis la besogne selon leurs spécialités : M. Bréhier s'est réservé l'Orient, tandis que M. Aigrain traite de l'Occident. C'est donc à ce dernier qu'il est réservé de parler de saint Grégoire le Grand. On se souvient que la plume était naguère tombée des mains de Mgr Duchesne au moment même où il commençait à retracer la vie de ce grand pape : le récit que nous trouvons ici est digne de l'ébauche à peine dessinée par le maître.

Les chapitres relatifs à la vie spirituelle sont réunis à la fin du volume. M. Bréhier rappelle la vie de l'Église byzantine de Maurice à Constantin V, après avoir étudié la controverse des images jusqu'au concile iconoclaste de 754. M. Aigrain traite du monachisme occidental. Pour savoir quelque chose de l'état religieux et intellectuel des différentes contrées de l'Occident, il faut se référer aux chapitres consacrés à l'Angleterre et à la Gaule. Peut-être ce morcelle-

3. Louis Bréhier et René Aigrain, *Histoire de l'Église*, tome V : *Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe* (590-737), in-8° de 576 pages. Paris, Bloud et Gay, 1938.

ment était-il inévitable. On a pourtant le droit de se demander s'il n'aurait pas été possible de grouper dans un tableau d'ensemble tout ce qui regarde la vie chrétienne en Occident pendant la période envisagée. Il est vrai que les Anglais et surtout les Celtes ont tant de pratiques particulières qu'ils tranchent sur les chrétiens du continent.

Est-il nécessaire d'ajouter que notre légitime curiosité ne se trouve pas entièrement satisfaite par les exposés de ce volume ? Les savants auteurs ont dû faire des efforts pour restreindre leur récit, pour le contenir dans les limites qui leur étaient imposées. Ne seraient-ce pas surtout les chapitres relatifs à la vie intérieure de l'Église qui auraient souffert de ces restrictions ? On donne beaucoup de place aux événements extérieurs, aux luttes doctrinales, aux invasions arabes, et il le faut bien, parce que souvent les incidents sont des plus compliqués à décrire ou à apprécier. Mais on voudrait être plus renseigné sur la liturgie, sur les croyances populaires, sur les superstitions même. M. Aigrain insiste à juste titre sur l'influence exercée par les œuvres de saint Grégoire, le *Pastoral*, les *Morales*, les *Dialogues;* mais ces livres n'ont pas été les seuls à servir à la formation des âmes. On souhaiterait des indications analogues pour les sermons de saint Césaire d'Arles, pour les *Étymologies* de saint Isidore, que sais-je encore ?

Seulement, beaucoup de place aurait été nécessaire pour cela, et ce serait cruellement raviver les regrets de M. Bréhier et de M. Aigrain que d'insister davantage. Mieux vaut nous réjouir de ce que nous possédons et exprimer le désir de voir sans trop tarder de nouveaux volumes s'ajouter à ceux que nous avons.

4. Ce n'est pas sans émotion que nous retrouvons le nom de Mgr Pierre Batiffol en tête du volume intitulé *Cathedra Petri, Études d'histoire ancienne de l'Église* [4]. Le savant prélat avait préparé lui-même, avant de mourir, ce choix d'articles revus et corrigés, ou même complètement inédits. Les circonstances en avaient longtemps retardé la publication. Nous sommes heureux de posséder enfin ce dernier fruit d'une vie de labeur fécond.

4. Pierre Batiffol, *Cathedra Petri, Études d'histoire ancienne de l'Église* (*Unam Sanctam*, 4); in-8° de VIII-376 pages. Paris, Les Éditions du Cerf, 1938.

Après une importante introduction sur les origines du catholicisme, l'ouvrage comprend trois parties. La première partie est faite des leçons inédites sur la *Potestas* papale : ses fondements, les trois zones dans lesquelles elle s'exerce, son rôle dans l'Église d'Orient. Nous avons trop rarement eu l'occasion de lire, sous la signature de Mgr Batiffol, des aperçus synthétiques, pour ne pas accueillir celui-ci avec faveur. Sans doute, il ne faut pas abuser des synthèses, et les travaux patients, souvent ingrats, de l'analyse sont habituellement plus utiles. Mais, de temps à autre, il est utile de s'arrêter pour marquer le chemin parcouru, et c'est ce que nous trouvons ici. Les dernières lignes de ces études méritent d'être citées : « Le jour où nous aurons fait prévaloir auprès des Orientaux ombrageux, irrités, auprès des Russes, dans leurs épreuves inouïes, que l'Église romaine n'est pas un impérialisme, mais une communion, et que seule l'Église romaine préserve et assure l'unité catholique, dont ils ne peuvent pas ne pas sentir qu'elle leur manque, ce jour-là il sortira de nos études une grande vertu de pacification et de concorde; peut-être serons-nous bien près de voir se réaliser la promesse : « *Unum ovile et unus pastor* » (p. 79).

La deuxième partie étudie quelques titres de la primauté : *Principatus* ; *Petrus initium episcopatus* ; *Prima cathedra episcopatus*; *Natale Petri de cathedra*; *Ecclesia principalis*; *Sedes apostolica*; *Princeps apostolorum*. Nous sommes ici en plein travail d'analyse. Il s'agit de multiplier les références, d'accumuler les textes, d'interpréter les formules. Mgr Batiffol excelle dans ce genre de travail et ce n'est pas à lui qu'il faut rappeler cette règle d'or : une formule doit toujours être interprétée en fonction des circonstances où elle a été écrite. Non seulement il ne faut pas séparer une phrase de son contexte, mais encore il faut tenir compte de celui qui l'a prononcée ou rédigée, de sa formation, de son tempérament intellectuel, etc... Cette prudence est particulièrement de mise dans le cas présent. Plus les titres de la primauté sont élevés, plus ils exigent de doigté, de la part de l'historien qui est chargé de les interpréter.

Enfin, la troisième partie du volume est remplie par trois chapitres relatifs au siège de Rome dans ses rapports avec l'Orient. Le siège de Rome et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Église; les recours à Rome en Orient avant le concile de Chalcédoine; l'empereur Justinien et le siège apos-

tolique. Nous savons qu'aujourd'hui encore les Orientaux prétendent ne pas trouver dans l'histoire de l'Église ancienne les preuves décisives de la primauté romaine : les faits présentés ici par Mgr Batiffol sont pourtant bien connus; mais ils sont, de la part de nos frères séparés, l'objet d'une interprétation différente. Peut-on dire que l'étude en sera jamais terminée ? En tout cas, il serait difficile de faire un travail aussi minutieux avec plus de calme, d'amour de la vérité, de désir de la paix que ceux que nous trouvons ici. De telles qualités ne se rencontrent pas toujours. Nous aimons d'autant plus les rencontrer dans ce livre qui est aussi un testament, et nous ne pouvons pas nous empêcher de rêver à tout ce que l'auteur aurait encore réalisé, si le bon Dieu avait prolongé sa vie.

5. Le genre littéraire de la consolation a été très cultivé dans l'antiquité et aux environs de l'an 300 après Jésus-Christ. Un rhéteur du nom de Ménandre a écrit tout un traité dans lequel il expose les règles à observer dans ce genre de discours. Les auteurs chrétiens ne se sont pas fait faute d'imiter leurs devanciers païens, et, pour nous en tenir aux Latins, nous possédons des consolations de saint Cyprien, de saint Ambroise, de saint Jérôme, de saint Paulin de Nole. Il n'existait pas, jusqu'ici, d'étude d'ensemble sur la consolation latine chrétienne; M. Ch. Favez vient de nous donner l'ouvrage qui nous manquait à ce sujet [5].

L'introduction, après quelques indications générales sur la consolation dans l'antiquité, dresse le tableau des principales consolations chrétiennes en langue latine : le *De mortalitate* de saint Cyprien; les discours funèbres de saint Ambroise sur son frère Satyrus, sur Valentinien, sur Théodose, les lettres du même saint sur la mort d'Acholius de Thessalonique et sur celle de la sœur de Faustin; les lettres de saint Jérôme sur Léa, Fabiola, Marcelle, Paule, Blésilla, Nepotien, Pauline, Lucinus, Nébridius, Faustina et ses filles; enfin la lettre de Paulin de Nole sur Paulina et le poème sur Celse. Peut-être, en cherchant bien, pourrait-on compléter cette liste; parmi les lettres de saint Augustin, la 111e à Victorien sur les incursions des barbares, la 244e à

5. Charles Favez, *La Consolation latine chrétienne* ; in-8° de 193 pages. Paris, Vrin, 1937, 30 francs.

Chrisimus, la 263e à Sapida ne sont-elles pas des consolations ?

L'auteur étudie ensuite l'influence de la tradition païenne et l'influence du christianisme sur les œuvres dont il s'occupe. Il montre que, si réelle qu'elle soit, l'influence des traditions païennes reste exclusivement littéraire; elle se fait sentir sur le style, sur les divisions, sur l'ordre des arguments. Beaucoup plus profonde est l'influence chrétienne : les consolateurs chrétiens vivent dans une atmosphère nouvelle; ils proposent à leurs amis affligés les bienheureuses espérances du royaume de Dieu, et cela seul suffit à donner à leurs œuvres un caractère original. Plusieurs critiques ont pu s'y tromper, attentifs seulement à la forme qui obéit aux préceptes des rhéteurs. Le mérite de M. Favez est d'avoir insisté sur les idées développées par les écrivains dont il examine les livres. Son travail apporte une intéressante contribution à la solution du problème : Antiquité et christianisme.

II. — Le milieu païen

6. Il est utile, pour bien comprendre la nouveauté du christianisme, de connaître le milieu dans lequel il a grandi. C'est pour cela que nous croyons bon de mentionner ici l'ouvrage de M. Caster sur *Lucien et la pensée religieuse de son temps* [6].

Qui donc n'a pas traduit dans son enfance *Le songe* ou *Le coq* et les *Dialogues des morts* de Lucien ? Ce sont les premiers ouvrages grecs que l'on met entre les mains des débutants et l'on en garde toujours le souvenir. Lucien fait figure d'ironiste; il s'amuse et il amuse les lecteurs, on l'a comparé à Voltaire et cette comparaison n'est pas inexacte. On devine sans peine l'intérêt que présente l'étude de ses ouvrages pour la connaissance du IIe siècle. Lucien a touché à tout; il s'est intéressé à tout; il n'a rien ignoré de ce que connaissaient les honnêtes gens de son époque sur les sectes philosophiques; il a même rencontré le christianisme et, dans *La mort de Pérégrinus*, il a présenté sans aucune sym-

6. Marcel Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps* (Collection d'études anciennes); in-8° de 412 pages. Paris, Les Belles-Lettres, 1938.

pathie leur mépris de la mort, leur charité, leur adoration d'un Dieu crucifié.

Sans doute, il ne faut pas chercher chez lui des jugements définitifs ou des idées profondément mûries. Il ne faut même pas dire qu'il est un type représentatif d'une époque qui a été marquée par le règne de l'empereur philosophe Marc-Aurèle. Mais on peut lui demander le portrait, plus ou moins humoristique, de la société de son temps. M. Caster déclare que son projet n'est pas d'étudier ce en quoi Lucien peut nous servir pour la connaissance du IIe siècle, mais au contraire d'utiliser ce que nous connaissons du IIe siècle pour étudier Lucien (p. 1). On saisit sans peine la différence des formules. Cependant, on trouvera dans son livre, à propos de Lucien, bien des pages utiles pour nous faire pénétrer la pensée religieuse d'un temps où l'empire romain était en pleine effervescence. Ce livre ne saurait être ignoré.

7. Parmi les personnages raillés par Lucien se trouve un certain Alexandre qui jouait au prophète et annonçait le culte du serpent Glycon. M. Caster a donné une nouvelle édition de l'*Alexandre* [7], ou, plus exactement, il a publié une étude sur l'*Alexandre*, et, pour rendre plus facile l'intelligence de son commentaire, il y a joint le texte et la traduction de l'ouvrage. Rien n'est plus curieux que le livre de Lucien; rien ne nous permet mieux d'entrer en relations familières avec le monde oriental du IIe siècle. Le nom des chrétiens apparaît dans l'*Alexandre*. La présence des fidèles du Christ dans une assemblée gêne le faux prophète et l'empêche d'accomplir ses sortilèges. Le détail est à relever : il témoigne à la fois de la puissance d'expansion du christianisme et de l'hostilité du monde païen à l'égard des chrétiens. Ce n'est d'ailleurs qu'un détail. Il faut lire tout le livre pour en saisir la portée. Si ridiculisé que soit Alexandre par son caricaturiste, si chargé soit-il de défauts ou même de crimes, il n'est peut-être pas pire que beaucoup de ses contemporains; à lui seul il représente assez bien la mentalité d'une époque.

8. La religion perse, le zoroastrianisme orthodoxe, s'est répandue à l'ouest de l'Iran, depuis la Mésopotamie jusqu'à

7. Marcel Caster, *Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien*; in-8° de LXVI-133 pages. Paris, Les Belles-Lettres, 1938.

la mer Égée, au temps des grandes conquêtes de l'empire perse. Elle y a subsisté jusqu'à l'époque chrétienne. Ses représentants, les Maguséens, « séparés des contrées où triompha la réforme de Zoroastre, qui, dans sa rigueur originelle ne put jamais être que la loi d'une élite peu nombreuse, échappèrent dans une large mesure à son action; ils n'en adoptèrent que partiellement les doctrines et ils restèrent ainsi plus fidèles que leurs congénères de Perse aux vieilles croyances naturistes des tribus iraniennes. Leur éloignement de la pure théologie zoroastrienne fut favorisé par le fait qu'ayant adopté une langue sémitique, l'araméen, ils devinrent incapables de lire les textes avestiques et, selon toute probabilité, ils ne possédèrent aucun livre sacré écrit en zend ou en pehlvi » [8].

Ce sont ces Maguséens de la Dispersion qu'ont connus les Grecs et c'est d'après eux surtout qu'ils ont parlé de la religion perse. Bien plus, ils en sont venus à regarder les Perses comme les possesseurs d'une sagesse surhumaine, les inventeurs de l'astrologie, de la magie, de bien d'autres sciences merveilleuses encore, et ils ont fait circuler sous les noms de Zoroastre, d'Ostanès, d'Hystaspe, toutes sortes de livres apocryphes : livres de magie, d'alchimie, d'astrologie, de nécromancie, livres sur les vertus des plantes et des pierres où sont étrangement mélangées des connaissances exactes sur l'histoire naturelle et des fantaisies étranges.

De ces ouvrages, il ne nous reste plus que des fragments, en dépit de la faveur dont ils ont joui pendant longtemps. Même dans un tel état de ruines, ils sont intéressants à étudier, comme des témoins des influences réciproques de l'Orient et de l'Occident et du syncrétisme philosophico-religieux qui en a été le fruit. Ils jettent un jour assez neuf sur certains éléments constitutifs du milieu où a paru le christianisme.

Il y a plus encore. On se rappelle que les mages ont été parmi les premiers adorateurs du Sauveur. Les mages qui sont venus à Bethléem n'arrivaient pas nécessairement de la Perse; ils peuvent avoir contemplé l'étoile miraculeuse dans

8. J.-B. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*; tome I : Introduction; tome II : Les textes; 2 vol. in-8° de XII-297 et 241 pages. Paris, Les Belles-Lettres, 1938.

des pays moins éloignés de la Palestine. Au cours des premiers siècles, le christianisme a eu souvent l'occasion de rencontrer les mages. L'apologiste Justin cite Hystaspe comme un témoin de la croyance à l'embrasement final de l'univers; Clément d'Alexandrie attribue à l'apôtre saint Paul un discours, emprunté à un apocryphe, dans lequel Hystaspe est cité comme une autorité. Lactance cite de nombreux fragments de l'apocalypse d'Hystaspe. Zoroastre est présenté comme un disciple d'Abraham par la haggada juive; et ailleurs il est identifié avec Ézéchiel, avec Seth, avec Balaam, avec Baruch, avec Cham. Ostanès est cité par Tatien, par Tertullien, par Minucius Félix et par d'autres encore. On voit par ces seules indications toute l'importance de l'ouvrage que viennent de publier MM. J. Bidez et F. Cumont. L'éloge des deux auteurs n'est plus à faire. Ils comptent l'un et l'autre parmi les savants les plus complets de l'heure présente et tous les livres qui sortent de leur plume sont dignes d'attention. Celui-ci est particulièrement remarquable. Leur premier volume est consacré à l'introduction; le second volume est rempli par les textes des mages hellenisés. Ces textes sont donnés avec des notes nombreuses qui en facilitent l'explication. Des *indices* détaillés terminent chaque volume et sont de nature à diriger le travail du lecteur.

9. Les documents du mysticisme hellénistique sont mal connus en dépit des travaux de Reitzenstein, de Nock, de Cumont, de Festugière et de quelques autres. C'est dire que l'on doit accueillir avec reconnaissance l'étude du R. P. Festugière sur l'expérience religieuse du médecin Thessalos [9]. Celui-ci vivait probablement au premier siècle avant notre ère; et, dans une lettre préface qui sert d'introduction à deux traités de botanique astrologique, il raconte quelques-unes de ses expériences religieuses.

Désireux de trouver la vérité, explique Thessalos, il l'a cherchée d'abord auprès des hommes et dans les livres, mais il a été déçu dans son espérance. Il a compris alors que la vérité ne peut venir que des dieux et même d'une révélation immédiate; d'où ses efforts pour entrer en con-

9. A.-J. Festugière, *L'expérience religieuse du médecin Thessalos*, dans *Revue Biblique*, t. XLVIII, 1939, pp. 45-79.

tact avec la divinité. Ses efforts sont couronnés de succès : les dieux daignent se manifester à lui d'une manière sensible.

Nous sommes surtout attentifs aux procédés mis en œuvre pour surprendre la crédulité un peu naïve de Thessalos et nous avons peine à comprendre qu'un homme intelligent et instruit ait pu se laisser duper de la sorte. Nous avons tort de nous arrêter là. Le R. P. Festugière montre bien que Thessalos est un homme de bonne foi entière et que sa sincérité ne doit pas être suspectée. Bien plus : même ceux qui l'ont induit en erreur ne sont pas des charlatans, mais sans doute des âmes simples qui jouent leur rôle en conscience. Dès lors, le témoignage du médecin grec a toute sa valeur. C'est à des âmes de ce temps, et souvent aussi de cette trempe, que le message chrétien a été d'abord annoncé. Ne faut-il pas connaître ces âmes pour savoir les obstacles, mais aussi les facilités qu'il a pu rencontrer ?

10. Plotin a exercé une influence profonde non seulement sur les hommes de son temps, mais pendant plusieurs siècles. Aussi sommes-nous heureux de profiter de tous les travaux qui lui sont consacrés.

Il faut annoncer avant toute autre chose l'heureux achèvement de l'édition complète des *Ennéades* par E. Bréhier [10]. Cette œuvre fait honneur à l'érudition française, mais surtout au maître qui l'a entreprise et qui est parvenu à la mener à bonne fin, en dépit de tous les obstacles. Il est vraisemblable que le texte établi par M. Bréhier ne sera pas regardé comme pleinement satisfaisant par les critiques. Mais, à moins d'avoir un manuscrit autographe, qui pourrait assurer de reproduire un texte tel qu'il est sorti des mains de son auteur ? On peut par contre être certain d'avoir ici une édition commode, claire, précise. La traduction française fournit aux lecteurs ordinaires une aide inappréciable pour pénétrer les obscurités du philosophe. A la fin du dernier volume, des *indices*, au nombre de quatre, seront particulièrement bienvenus : index des citations ou

10. Plotin, *Ennéades*, texte établi et traduit par Émile Bréhier, t. VI, 2 (Collection des Universités de France). Paris, Les Belles-Lettres, 1938.

références dans les notices et dans les notes; index des textes cités par Plotin; index des mots grecs; index analytique des matières. On sait que rien n'est plus difficile à établir qu'une bonne table des matières. On sait aussi que rien n'est plus utile; on est donc très reconnaissant à M. Bréhier de n'avoir pas épargné son temps ni sa peine pour rendre service à ses lecteurs.

11. Le R. P. Henry est un spécialiste de Plotin. Il s'était déjà fait connaître et admirer du monde savant par une série d'ouvrages consacrés à son philosophe de prédilection. Avec un vrai courage il entreprend maintenant une longue suite d'études plotiniennes, qui, dans sa pensée, doivent servir de prolégomènes à une édition nouvelle du texte des *Ennéades*. Le premier volume de cette suite est intitulé *Les états du texte de Plotin*[11]. L'auteur y examine surtout les citations qui ont été faites, au cours des siècles, du texte de Plotin et montre les services que peut rendre l'étude de la tradition indirecte pour l'établissement du texte original des *Ennéades*.

Le livre, admirablement imprimé sur les presses de J. Duculot, n'est pas d'une lecture facile. Cependant les profanes eux-mêmes trouveront à y glaner bien des renseignements utiles. Nous signalerons surtout ici le chapitre sur saint Basile. Un petit traité *De Spiritu* écrit par l'évêque de Césarée, est rempli de réminiscences, voire de citations plotiniennes. Ce traité est bien authentique; il est important pour l'histoire des doctrines; assez peu étudié cependant et assez discuté, il est ici tiré de l'oubli. Le R. P. Henry donne des preuves solides de son authenticité; il en rappelle la tradition manuscrite; il en marque la place parmi les écrits de saint Basile; bref, il en permet l'utilisation, tout en montrant l'influence exercée par Plotin sur saint Basile. Tout cela est très important pour l'histoire de la spiritualité basilienne.

11. Paul Henry, S. J., *Études plotiniennes*, I. *Les États du texte de Plotin*; in 8° de XXVIII-426 pages. Louvain, Museum Lessianum. Bruges, Desclée de Brouwer. Bruxelles, l'Édition universelle, 1938, 100 fr. belges.

III. — Études de détail

12. Parviendra-t-on jamais à résoudre l'énigme de la *Didachè* ? Après la publication de ce texte, lorsque furent apaisées les premières discussions, l'accord a pu sembler établi entre les savants pour y reconnaître un document de la fin du Ier siècle et par suite un des témoins les plus vénérables pour l'histoire de nos origines. Depuis quelques années, cette belle unanimité est rompue et les travailleurs s'évertuent à déterminer l'origine probable de la *Didachè*. Sur un seul point l'accord semble rétabli entre de nombreux critiques, à savoir la date relativement récente de l'ouvrage.

F.-E. Vokes, après d'autres, a soumis le problème à une étude attentive et consciencieuse [12] dans laquelle il reprend point par point l'examen des difficultés. Il examine successivement le texte de la *Didachè*, son histoire littéraire, ses citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, son intégrité, l'arrière-plan historique qu'elle recouvre; les idées qu'elle exprime sur le ministère; enfin les renseignements qu'elle fournit sur l'agape et l'Eucharistie. Le travail est de tous points excellent. A notre avis, Vokes a réussi à montrer, après Robinson et Muilenburg, que la *Didachè* ne pouvait pas être aussi ancienne qu'on l'avait d'abord soupçonné, parce qu'elle s'inspire non seulement de la lettre de Barnabé à laquelle elle fait des emprunts considérables, mais encore du *Pasteur* d'Hermas. Cette constatation nous oblige à la reporter dans la seconde moitié du IIe siècle.

L'importance accordée aux prophètes par la *Didachè* amène Vokes à conclure que l'écrivain inconnu était un montaniste désireux de placer sous le patronage des apôtres les particularités de la secte. Sur ce point cependant, les doutes semblent encore permis et la démonstration reste insuffisante.

Il est bien vrai que la *Didachè* insiste sur le rôle des prophètes : c'est même cela qui a toujours retenu l'attention des chercheurs; mais nous connaissons trop mal l'histoire

12. F.-E. Vokes, *The riddle of the Didachè : fact or fiction; heresy or catholicism*; in-8° de VI-220 pages. London, Society for promoving christian knowledge, 1938; 12 sh. 6.

du IIe siècle pour avoir le droit d'affirmer que la grande Église a rapidement appris à se défier des charismatiques : Hermas n'est-il pas un voyant et ne parle-t-il pas avec quelque dédain de la hiérarchie ? D'autre part, l'utilisation d'Hermas par la *Didachè* semble indiquer, comme son lieu d'origine, un pays où le *Pasteur* était bien connu et apprécié. En dehors de Rome, nous n'en connaissons guère d'autre que l'Égypte. Mais il ne paraît pas que le montanisme ait fait en Égypte de nombreuses conquêtes. Ainsi le problème resterait-il ouvert. En toute hypothèse, des études comme celles de Vokes sont faites pour en hâter la solution.

13. Un important ouvrage de Völker sur la perfection d'après Origène a été le point de départ d'une série d'études qui ont repris l'examen du problème. La dernière de ces études est celle du R. P. Aloys Lieske, S. J., sur *la théologie de la mystique du Verbe d'après Origène* [13]. A l'encontre de Völker qui tendait à faire de l'expérience mystique la source de toute la théologie d'Origène, Lieske s'efforce au contraire de rendre à l'effort théologique la part décisive qui lui revient dans la construction de la doctrine religieuse du docteur alexandrin.

Son ouvrage est divisé en deux parties, l'une analytique et l'autre synthétique. Tout d'abord quelle est l'action du Verbe dans l'âme du fidèle et dans l'Église ? Puis quelles sont les thèses dogmatiques qui étayent cette mystique ? La seconde partie est la plus développée; elle est aussi, dans la pensée de l'auteur, la plus importante : Lieske rappelle que, pour Origène, le Verbe est l'image du Père; à son tour le fidèle doit devenir l'image du Verbe. Il ajoute, avec raison, que, selon la doctrine de l'Église, le Verbe est aussi et surtout le Fils du Père, éternel, immuable, parfait comme le Père, et d'un mot qui sera canonisé plus tard, consubstantiel au Père. Ce dernier point de la doctrine traditionnelle est plus ou moins compromis par le subordinationisme auquel tend Origène; et, pour l'explication même de la vie mystique, le problème se pose de savoir comment le croyant devient Fils de Dieu.

13. A. Lieske, *Die Theologie des Logosmystik bei Origenes*; in-8° de xv-230 pages. Munster, Aschendorff, 1938. R. M. 11,60.

Nous ne pouvons pas insister ici sur l'importance des thèses étudiées ou élaborées par Lieske. A certains, ces thèses peuvent sembler un peu trop systématiques et conçues en fonction de l'enseignement aujourd'hui défini par l'Église. Il ne faut pas se laisser arrêter par une impression due à un procédé d'exposition. L'étude des textes est attentive; les groupements suggestifs. Tous ceux qui voudront reprendre l'examen de la vie spirituelle d'après Origène devront tenir grand compte de ce travail.

14. Le *De errore profanarum religionum* de Firmicus Maternus est un ouvrage capital, à la fois pour notre connaissance des mystères païens, sur lesquels il est seul à nous fournir tels ou tels renseignements et pour notre appréciation de l'état d'esprit de certains chrétiens du IV^e^ siècle à l'égard des vieilles religions. Aussi, sommes-nous reconnaissants à M. Gilbert Heuten de nous en avoir donné un texte facilement accessible avec traduction et commentaire [14].

Nous ne possédons qu'un seul manuscrit de *De errore*; encore ce manuscrit est-il en mauvais état et offre-t-il bien des leçons inintelligibles. M. Heuten se contente habituellement de reprendre l'édition qu'en a donnée Ziegler : peut-être aurait-il été possible de l'améliorer en quelques points. Le traduction jointe au texte, est suffisamment exacte. Le commentaire n'est pas toujours aussi complet ni aussi minutieux qu'on le souhaiterait, certaines références sont imprécises, voire inexactes et on a parfois l'impression que l'auteur, les ayant trouvées dans un commentaire antérieur, n'a pas songé à les vérifier. Malgré quelques défauts qui sont, sans doute, des défauts de jeunesse ou d'inexpérience, l'ouvrage de M. Heuten rendra de bons services.

15. Il était intéressant de rechercher dans les œuvres de saint Basile les renseignements qu'elles nous fournissent sur la vie et le temps du grand évêque. C'est cette tâche qu'a entreprise Sœur Marguerite-Marie Fox [15] et elle nous a

14. *Julius Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum.* Traduction nouvelle avec texte et commentaires, par G. Heuten; in-8° de 214 pages. Bruxelles, 1937.

15. Sister Margaret Mary Fox, *The life and times of saint Basil the great as revealed in his works*; in-8° de XVI-172 pages. Washington, The catholic university of America, 1939, 2 dollars.

donné ainsi un livre plein de renseignements sur la vie économique et sociale dans la Cappadoce du IVe siècle finissant et sur la société chrétienne de ce temps. C'est ce dernier aspect qui nous retiendra surtout. On lira avec curiosité les pages consacrées aux fêtes, aux cérémonies liturgiques, au culte des martyrs, au transfert des reliques, aux superstitions, etc... On aurait pu compléter encore la liste. Telle quelle, elle est des plus instructives et dispense le lecteur de longues recherches à travers les œuvres de l'évêque de Césarée.

16. Le R. P. Irénée Hausherr est à l'heure actuelle le travailleur qui connaît le mieux Évagre le Pontique et nous lui devons sur ce personnage une série d'études de détail qui nous font vivement désirer un ouvrage d'ensemble. Évagre n'a-t-il pas joué un rôle décisif dans l'histoire de la spiritualité orientale ?

En attendant, voici deux nouveaux articles du plus haut intérêt. Le premier donne le texte du *De Oratione* d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe, et fournit d'importants renseignements sur la date et la valeur de ces deux versions. Le P. Hausherr insiste justement sur le témoignage qu'elles rendent à l'authenticité du *De oratione*. Il montre également que ce traité ne s'adresse pas à de jeunes novices, comme on le répète sur la foi d'un passage lu inexactement (ch. CXVII), mais plutôt au maître spirituel [16].

Le second article identifie et publie à nouveau des fragments grecs d'Évagre qui avaient paru en 1917 sous le nom de saint Maxime. Ces fragments proviennent des Centuries et du Gnostique d'Évagre. Ils nous sont d'autant plus précieux que nous ne possédons ces ouvrages que dans des textes arméniens et syriaques [17]. Ils permettent d'apprécier la valeur des traductions et de préciser le problème de leurs origines.

16. Irénée Hausherr, *Le « De Oratione » d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe*, extrait des *Orientalia christiana periodica*, t. V, 1-2. Rome, 1939, pp. 7-71.

17. Irénée Hausherr, *Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique*, extrait des *Orientalia christiana periodica*, t. V, fas. 1-2 pp. 229-233.

17. L'édition des œuvres de saint Augustin, publiée sous la direction du R. P. Cayré progresse lentement peut-être, mais régulièrement. Le tome III qui vient de paraître est intitulé *L'ascétisme chrétien* [18]. Il contient le *De Continentia*, le *De bono viduitatis*, le *De Sancta Virginitate*, le *De Opere monachorum*, édités et traduits par le R. P. Saint-Martin, A. A., et en plus l'introduction générale à l'édition, due à la plume de R. P. Cayré et de M. van Steenberghen. Cédant à des sollicitations plusieurs fois renouvelées, le R. P. Cayré s'est décidé à donner le texte complet de saint Augustin; il va même jusqu'à nous promettre une édition de toutes les œuvres du grand docteur : quelque quatre-vingts volumes sont ainsi envisagés. Voilà de bonnes nouvelles dont il faut se réjouir.

18. Sœur Marie-Bernard Schieman nous donne une étude sur les verbes rares et tardifs employés par saint Augustin dans le *De civitate Dei* [19]. Des travaux de cette sorte intéressent surtout les philologues. Indirectement ils rendent ainsi service à d'autres, car ils peuvent jeter quelque lumière sur la vie intérieure de saint Augustin, les mots étant le reflet de la pensée. Le *De civitate Dei* apparaît ainsi comme écrit dans une langue aussi fidèle que possible à l'usage classique. Il est manifeste que l'évêque d'Hippone soigne son style et évite, dans cet ouvrage, tout ce qui pourrait ressembler à du modernisme linguistique.

19. Julien Pomère est connu comme l'auteur d'un *De vita contemplativa* qui occupe une place importante dans l'histoire de la spiritualité. C'est à ce titre que peut nous intéresser l'étude de Sœur M.-Agnes Prendergast sur la latinité de Julien Pomère [20]. L'ouvrage est composé selon

18. *Œuvres de saint Augustin*. Première série : *Opuscules*, t. III; *L'ascétisme chrétien...*, par J. Saint-Martin. Introduction générale à l'édition complète par F. Cayré et F. van Steenberghen; in-16 de 568 pages. Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

19. Sister M.-Bernard Schieman, *The rare and late Verbs in saint Augustine's De civitate Dei*; in-8° de xvii-85 pages. Washington, The catholic university of America, 1938.

20. Sister M. Agnes Cécile Prendergast, *The latinity of the* De vita contemplativa *of Julianus Pomerus*; in-8° de xvii-185 pages. Washington, The catholic university of America, 1938, 3 dollars.

la méthode traditionnelle dans ce genre de travaux : un chapitre sur la syntaxe, un autre sur le vocabulaire; un troisième sur les figures de rhétorique, un quatrième sur le rythme et les clausules. Une conclusion résume les résultats obtenus tout le long de cette patiente recherche. Nous sommes finalement heureux d'apprendre qu'il y a cent soixante-dix-sept mots rares dans le vocabulaire de Julien Pomère, parmi lesquels vingt-deux figurent dans les œuvres de saint Augustin.

20. Diadochus de Photice est l'auteur d'un petit traité en cent chapitres sur la perfection spirituelle. On ne sait à peu près rien sur la vie de l'auteur, mais son ouvrage est du plus haut intérêt, tant à cause de la doctrine ascétique et mystique qu'il enseigne qu'à cause de la position qu'il prend contre les hérétiques messaliens.

Le messalianisme est actuellement à l'ordre du jour après avoir été longtemps méconnu; on s'aperçoit maintenant de son importance et des controverses qu'il a provoquées. M. F. Doerr vient de montrer, en particulier, que Diadochus a écrit pour réfuter cette erreur et que tout le long de son livre il prend à partie ses adeptes [21]. Sa démonstration paraît décisive : elle est fondée sur la comparaison entre les chapitres de Diadochus et les homélies spirituelles du pseudo-Macaire. C'est bien la doctrine de ces homélies que combat l'évêque de Photice, et il suit de là qu'on ne saurait plus nier leur origine messalienne. Dans un second ouvrage, F. Dörr se propose d'étudier directement la doctrine spirituelle de Diadochus. Nous nous réjouissons de lire bientôt ce nouveau livre.

21. Les *Morales* de saint Grégoire le Grand, sans avoir eu la diffusion du *Pastoral* et des *Dialogues* ont été beaucoup lues au moment de leur apparition et encore plus tard. L'étude de leur vocabulaire n'est pas sans intérêt, elle vient d'être faite par Sœur Rose-Marie Hauber, avec le soin qui préside habituellement aux travaux publiés sous le patro-

21. F. Dörr, *Diadochus von Photice und die Messalianer, ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*; in-8° de xv-145 pages. Fribourg, Herder, 1938.

nage de l'université catholique d'Amérique[22]. Saint Grégoire déclare lui-même que, dans ses *Morales*, il méprise l'art de bien dire et qu'il a trouvé indigne de plier les paroles des oracles célestes sous les règles de Donat. Malgré cette déclaration, le vocabulaire des *Morales* est relativement correct. Il contient sans doute beaucoup de mots qui n'appartiennent pas à la langue classique et d'autre qui ont reçu une signification nouvelle; dans l'ensemble il témoigne de l'éducation soignée qu'a reçue saint Grégoire et qui reste la marque de sa romanité.

G. Bardy.

Dijon.

22. Sister Rose-Marie Hauber, *The late latin vocabulary of the Moralia of saint Gregory the Great, a morphological and semasiological study*; in-8° de XIII-153 pages. Washington, The catholic university of America, 1938.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT DU TOME LXI

OCTOBRE 1939-DÉCEMBRE 1939

Études

M. Blondel. — Le problème de l'immortalité personnelle.. [1]
H. Doms. — Autour du problème des peines de l'enfer.... [16]
A.-J. Festugière. — Ascèse et mystique au temps des Pères. [65]
A. Kerkevoorde. — La mystérieuse économie de l'Homme-Dieu d'après Scheeben..... [42]
A. Kerkevoorde. — La mystérieuse économie..... [86]

Chroniques

G. Bardy. — Chronique de spiritualité ancienne : période patristique ..... [107]
P. de Puniet. — Chronique de liturgie : manifestations du culte chrétien ..... [59]

Bibliographie

P. Batiffol. — *Cathedra Petri*, Études d'histoire ancienne de l'Église ..... [110]
P. Bayard. — Chrême ..... [63]
Ém. Bréhier. — Ennéades de Plotin. T. VI : Texte et traduction ..... [117]
C. van Beukering. — De Mis..... [64]
J.-B. Bidez et **F. Cumont.** — Les mages hellénisés, Zoroastre, Ostanès et Hystaspe, d'après la tradition grecque ..... [115]
L. Bréhier et **R. Aigrain.** — Histoire de l'Église. T. V : Grégoire le Grand, les États barbares et la conquête arabe ..... [109]
M. Caster. — Lucien et la pensée religieuse de son temps.. [113]
— Études sur Alexandre ou le faux prophète de Lucien ..... [114]
F. Dör. — Diadochus von Photice und die Messalianer..... [124]
A. Ehrhard. — Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, etc..... [107]